Philosophie.

Vernunft und Existenz in der Spätperiode Schellings

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

von

Heinz Hohberg

aus Brumath.

Druck: Köllen-Verlag, Bonn

1939

Berichterstatter:

Prof. Dr. E. Rothacker.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhalt

Einleitung 5

I. Zur Genesis des Problems 7

II. Existenzphilosophische Strukturen in Schellings Spätphilosophie 12
a) Das Wesen der Existenz 12
b) Wirklichkeit als Aufgabe der Philosophie . . 16
c) Geschichte und Offenbarung 17

III. Das Problem einer positiven Philosophie . . . 20
a) Die negative Philosophie 20
b) Die positive Philosophie und ihr Verhältnis zur negativen 28

IV. Die beiden Haupttendenzen des Schellingschen Philosophierens 37
a) Vernunft und Offenbarung 38
b) Jacobi und die Theosophie 40
c) Kant 43
d) Empirismus und Rationalismus 47

V. Das Verhältnis von Vernunft und Existenz und seine Problematik 50

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546404_0119

Einleitung.

Das Eindringen von Nietzsche und Kierkegaard in das philosophische Denken mußte notwendigerweise zu einer Krisis desselben führen. Das Denken der Gegenwart ist, wie Karl Jaspers [1]) in seinem Aufriß der gegenwärtigen philosophischen Situation ausgeführt hat, unentrinnbar an die Fragestellung dieser „Umwerter aller Werte" gebunden. Seit seiner Ablösung von der Scholastik war das abendländische Denken beherrscht und getragen von dem Gedanken, mit Hilfe der Vernunft die Rätsel des Daseins entschleiern zu können oder doch mindestens ein Gebiet sicherzustellen, auf dem man sich mit ihrer Hilfe sicher bewegen und zu objektiven, aller Kritik standhaltenden Ergebnissen gelangen könne. Diese Entwicklung — die im deutschen Idealismus ihre konsequenteste Ausbildung erfuhr und aus der nur wenige Gestalten wie z. B. Pascal herausragen, die gleichsam als seltsame Eigenbrötler am Rande des breiten Stroms philosophischen Geschehens stehen — wurde nun plötzlich in ihrer Legalität durch Kierkegaard und Nietzsche in Frage gestellt. Das Vermögen der Vernunft, Seinswirklichkeiten zu erfassen, wird hier wie dort radikal bezweifelt. Ausgangspunkt ihres Denkens sind Wirklichkeiten, die sich aller Erfassung durch die Vernunft entziehen, die Leidenschaft, die Subjektivität, das Lebendige, die Existenz — das sind die Grundbegriffe des neuen Philosophierens. Während die bisherige Entwicklung auf die Herausarbeitung objektiver Gegebenheiten hinzielte, betonen Nietzsche und Kierkegaard mit Stolz die Subjektivität ihres Denkens. Während die bisherige Entwicklung als oberstes Postulat vom Denker forderte, daß er leidenschaftslos sich um die Klärung der Probleme des Seins bemühe, wird hier das von der Leidenschaft aus-

1) Groninger Vorlesungen, I. Vorlesung.

gehende und von ihr gespeiste Denken als das wahre Philosophieren auf den Schild gehoben. Die einzige Funktion, die die Vernunft beibehält, ist die, sich selbst ad absurdum zu führen, d. h. zu zeigen, daß sie außerstande ist, auch nur eine dieser Seinswirklichkeiten, die den Inhalt des neuen Philosophierens ausmachen, zu ergreifen. Mit dieser radikalen Infragestellung der Vernunft in ihren Möglichkeiten ist tatsächlich der archimedische Punkt gegeben, von dem aus die bisherige philosophische Welt aus den Angeln gehoben wurde. Angesichts dieser Lage ist eine Erörterung des Problems von Vernunft und Existenz in ihrem Verhältnis zueinander eine durchaus zeitgemäße und nicht zu umgehende Aufgabe der Philosophie. Kierkegaard und Nietzsche haben den außerlogischen, jegliches Vernunftschema sprengenden Charakter des Existierens [2]) eindrücklich dargetan, und wir können nicht an der Frage, die von hier aus unüberhörbar an die Philosophie gestellt wurde, stillschweigend vorübergehen. Das ist die eine Seite, die das heutige Philosophieren kennzeichnen muß: Das Ernstnehmen der Existenz in ihrem außerlogischen Ansichsein, das Wissen um die Begrenztheit von Vernunft durch Existenz, die in ihrem innersten Sein nie durch Vernunft erfaßbar ist, sondern sich jedem „vernünftigen" Ergreifen entzieht.

Echtes Philosophieren weiß aber nicht nur um die Begrenzung von Vernunft durch Existenz, sondern auch umgekehrt um die Begrenzung von Existenz durch Vernunft. Wird das erste übersehen, so wird die lebendige Wirklichkeit in ein blutleeres logisches Gerippe verwandelt, die Natur wird, um einen Ausdruck Schellings [3]) aufzugreifen, „in ein Herbarium getrockneter Kräuter" verwandelt. Das Uebersehen des letzteren würde aber die Philosophie in schrankenlose, an nichts gebundene, subjektive Willkür verwandeln, die einer Selbstauflösung des Philosophierens gleichkäme. Denn das Urmotiv alles Philosophierens bleibt, über das mehr oder minder Zufällige, Subjektive

2) Der Begriff der Existenz gehört zwar nicht dem Nietzscheschen Sprachgebrauch an, aber sachlich ist damit sowohl das Urmotiv Kierkegaards als auch Nietzsches Philosophie gekennzeichnet.

3) Zit. bei Kuno Fischer, S. 195.

und damit über die Existenz hinaus zum Allgemeinen, Objektiven, zur „Wahrheit" zu kommen. Bei allem Wissen um die existentiellen Bedingtheiten des Philosophierens würde die prinzipielle Aufgabe dieses Strebens nach dem Objektiven, der „Wahrheit", zu einer völligen Sinnentleerung philosophischen Denkens führen. Es bliebe allein die sinnlose Willkür von Individuen, die ihrer Existenz hermeneutischen Ausdruck verleihen, ohne daß dadurch über das rein Zufällige hinausgehende Seinszusammenhänge aufgewiesen würden. Die Aufgabe gegenwärtigen Philosophierens ist also, weder in die Blutleere eines nur logischen Begriffsmechanismus noch in den philosophischen Nihilismus, der sich aus einer Ueberspannung des Existenzgedankens ergibt, abzuleiten. Wenn aber die Philosophie vor diesem Abgleiten in die Einseitigkeiten des „nur Vernünftigen" und „nur Existenziellen" bewahrt bleiben soll, so ergibt sich die Klärung des Wesens von Vernunft und Existenz in ihrem Anundfürsichsein und ihrer Beziehung zueinander als dringende Aufgabe philosophischer Prolegomena. Einen Beitrag zu einer solchen Klärung möchte vorliegende Arbeit bieten, indem sie sich um eine Darstellung des Verhältnisses von Vernunft und Existenz dort, wo es zum erstenmal in seiner vollen Problematik erfaßt wurde, nämlich in der Spätphilosophie Schellings bemüht und dadurch hofft, einen Baustein zu den geforderten philosophischen Prolegomena zu bieten.

I. Zur Genesis des Problems.

Die Entstehung der Spätphilosophie Schellings will von zwei Seiten aus betrachtet und erklärt werden: 1. aus der Entwicklung der romantischen Schule; 2. aus der Entwicklung des Idealismus.

Goethes Wilhelm Meister, die französche Revolution und die Fichtesche Philosophie gelten der Romantik als die drei großen Grundtendenzen der Epoche [4]). Damit ist ohne Zweifel ein wahrer Sachverhalt ausgedrückt. Die Begeisterung für die dort aufgezeigten Ideen läßt sich bei

4) Vgl. Rudolf Haym, Die romantische Schule

fast sämtlichen Gliedern der romantischen Schule verfolgen. Nun verhält es sich aber mit dieser Trias von Wilhelm Meister, Fichte und der französischen Revolution keineswegs so, daß sie einem einheitlichen Weltgefühl entspringt. Entlassen wir die französische Revolution aus den ferneren Betrachtungen, da die Stellung verschiedener Romantiker zu ihr in späterer Zeit, als sie in das Stadium des Kampfes aller gegen alle eintritt, schwankt, so bleiben immer noch Wilhelm Meister und Fichte als zwei Tendenzen, die sich kaum zu einem homogenen Ganzen verschmelzen lassen. Denn die Figur des Wilhelm Meister, der im wesentlichen ein Objekt seiner Erlebnisse und Empfindungen ist, steht im diametralen Gegensatz zum ethischen Pathos Fichteschen Denkens, das immer wieder den Subjektcharakter des Menschen als eines handelnden Ich in den Vordergrund rückt. Fichtesches Denken und Wilhelm Meister sind zwei Pole menschlichen Verhaltens, die sich gegenseitig ausschließen, und die Entwicklung mußte in ihrer späteren Konsequenz entweder den einen oder den anderen Teil eliminieren. Daß die fernere Entwicklung der romantischen Schule das Wilhelm Meistersche und nicht das Fichtesche Motiv notwendig aufnehmen mußte, wird selbst bei einer nur flüchtigen Betrachtung der Romantik deutlich. Die Fichtesche Philosophie hatte das Ich und seine Tathandlung zum Ausgangspunkt ihres Denkens genommen. Das Lebensgefühl, das dieses Denken in sich einschloß, traf sich mit dem Lebensgefühl der entstehenden romantischen Schule. Beide, sowohl die Fichtesche Philosophie als auch die romantische Schule, sind ein Ausdruck des erstarkten — in der Romantik schon übertriebenen — Selbstgefühls eines Individuums, das sich seiner Freiheit bewußt ist und sich gegen jede Fesselung auflehnt. So stimmen beide in einer ihrer Grundtendenzen überein und konnten so eine gute Wegstrecke gemeinsam zurücklegen. Aber bald mußten sich auch neben diesen Uebereinstimmungen ebenso tiefgehende Diskrepanzen zeigen. Das glasklare, aus der Vernunft gespeiste Fichtesche Denken mußte notwendigerweise zu einer Anthropologie führen, in der die vernünftigen, klar durchschaubaren Antriebe herrschten, während die romantische

Schule in zunehmendem Maße die dunklen, unerklärbaren Untergründe menschlichen Seins entwickelte. Hierhin gehört die in der Romantik entwickelte Lehre von der Nachtseite der Natur, hierhin gehört die Vorliebe der Romantiker (Schlegel, Tieck!) für Shapespeare, in dessen Schöpfungen das Unergründliche und Dämonische der menschlichen Natur immer wieder gespenstig aufleuchtet. Hierhin gehören die Helden der romantischen Romanliteratur des „William Lowell“ [5]), der „Lucinde“ [6]), des „Florentin“ [7]), die nicht von Einsichten der Vernunft, sondern von den unergründlichen Tiefen menschlicher Triebe und Leidenschaften geleitet werden. Hierhin gehören aber nicht zuletzt die romantischen Dichter selbst, die in einer krankhaft übersteigerten Gefühlswelt leben, in der Krankheit und Tod zu den „menschlichen Vergnügungen“ rechnen [8]) und in der Selbstquälerei, Selbstanalyse und Weltüberdruß einen integrierenden Bestandteil bilden [9]). Hier mußte sich alsbald eine tiefgehende Differenz zwischen Fichteschem und romantischem Lebensgefühl herausbilden. Dazu kam noch ein zweites. Die von Fichte verkündete und von der romantischen Schule mit so großer Begeisterung aufgenommene Lehre von der Autonomie des Ich ist im Fichteschen Denken begrenzt durch den Korrelatbegriff der Pflicht. Auch hier mußte die Fichtesche Philosophie auf die Dauer in Konflikt mit der romantischen Lebensanschauung geraten, denn die Romantik verficht zwar mit großer Energie den Gedanken der Autonomie des Ich, mit derselben Energie aber wird eine Begrenzung dieser Autonomie durch Normen jedweder Art abgelehnt. „Wahre

---

5) Ludwig Tieck: William Lowell.
6) Friedrich Schlegel: Lucinde.
7) Dorothea Veit: Florentin.
8) Hardenberg; vgl. Haym, S. 375.
9) Vgl. hierzu das Urteil Hayms über Tieck (Haym, S. 33): „Wie andere durch das Uebermaß physicher Genüsse, so stürmte er mit selbstquälerischen Launen auf die Gesundheit des Körpers und der Seele ein. Aus krankhaftem Weltübedruß in jener verschleierten Stimmung, die selbst das Licht in Schatten verwandelt, gefiel er sich in kindischen Experimenten, spielte er wie der Schwindelnde am Rande des Abgrundes mit halsbrecherischen Vorstellungen, das gleichgültige Leben wegzuwerfen oder auf die Probe zu stellen.“

Tugend ist Genialität“ [10]) ist das ethische Glaubensbekenntnis der Epoche; daher der revolutionäre Kampf gegen die Sitte, „in welcher sie nichts als die Larve der Unsittlichkeit erblicken will“ [11]). Auch in dieser Hinsicht bietet Lucinde ein vorzügliches Beispiel romantischen Lebensgefühls. Die Wendung, die hier die romantische Schule gegen die Fichtesche Philosophie nahm [12]), und die gebieterisch die Aufnahme der irrationalen, der Vernunft unzugänglichen Momente des Daseins in das Denkgebäude verlangte, ist einer der Quellpunkte, aus dem heraus das Philosophieren des späten Schelling entstand und aus dem heraus es erklärt sein will. Die Unergründlichkeit des Daseins, das Rätsel der Existenz, das ist die Stelle, an der das Denken des späten Schelling einsetzt, und es ist die menschliche Tragik dieser Entwicklung, daß zur selben Zeit, in der Schelling diese romantischen Motive in sein Denken aufnahm, die historische Entwicklung bereits über die romantische Schule hinweggeschritten war [13]). 1841 begann Schelling seine Vorlesungen in Berlin. Kurze Zeit vorher (1835) waren F. C. Baurs „Untersuchungen über die Christuspartei in Korinth“, Vattkes [14]) „Religion des alten Testamentes“ und „Das Leben Jesu“ von D. F. Strauß erschienen. Das Zeitalter der historischen Forschung zog herauf, und damit ergab sich eine Verlagerung der Interessen von der Beschäftigung mit den rätselhaften Seiten der Natur und des Menschen auf die Seite der exakten historisch-kritischen Forschung. So stand Schelling als letzter Ausläufer der romantischen Schule einsam und unverstanden in einer Welt, die in eine neue Epoche eingetreten war.

Wir haben uns bemüht, die Fäden, die die Spätperiode

---

10) Haym, S. 543.

11) Ebenda, S. 510.

12) Schon in früherer Zeit tauchen übrigens gelegentlich Einwände gegen das Fichtesche Philosophieren auf. So kritisiert schon Hardenberg den einseitig rationalen Charakter der Wissenschaftslehre; vgl. hierzu Haym, S. 356.

13) Vgl. hierzu Kuno Fischer, Schelling.

14) Vattkes „Religion des alten Testamentes“ stellt die Urform der später von Wellhausen entwickelten und zu größtem Einfluß gelangten These von den verschiedenen Schichten des Pentateuch dar.

Schellings mit der Romantik verbinden, aufzuzeigen, zum weiteren Verständnis des Schellingschen Philosophierens bedarf es noch eines kurzen Blicks auf die Entwicklung, die der deutsche Idealismus genommen hatte. Es war das Verdienst der Kantischen Philosophie gewesen, daß sie kritisch die Voraussetzungen des Rationalismus und Empirismus geprüft und sowohl die Unhaltbarkeit eines reinen Empirismus als auch eines reinen Rationalismus dargetan hatte. Der von Kant geschaffene Gleichgewichtszustand zwischen Rationalismus und Empirismus war aber durch die weitere Entwicklung, die der Idealismus unter Fichte nahm, dadurch, daß dieser das „Ding an sich" aus der Philosophie eliminierte, sehr bald aufgegeben worden, und mit der Entfernung des „Ding an sich" war auch gleichzeitig jedes empirische Element aus der Philosophie entfernt worden. Die ganze Philosophie wird zu einem Akt des Bewußtseins. Durch die Fortentwicklung, die das Fichtesche Denken in der Schellingschen Identitätslehre fand, war die Möglichkeit gegeben, nun auch die Natur in dieses transzendentale Denken aufzunehmen, und so waren die Wege geebnet, die zur Hegelschen Philosophie führten und notwendig führen mußten — zu einer Philosophie, die nunmehr das Sein in seiner ganzen Ausdehnung als Selbstentwicklung der Idee interpretierte und damit in die unbedingte Abhängigkeit des Denkens brachte. Diese Entwicklung, die die Polarität von Denken und Sein einseitig zugunsten des ersteren aufhob, mußte notwendigerweise zu einem Gegenschlag führen, der das Sein als das dem Denken gegenüber „ganz Andere" herausstellte und wieder an die ihm gebührende Stelle rückte. Dieser Gegenschlag erfolgte und mußte erfolgen, denn darin besteht die Oekonomie der Philosophiegeschichte, daß sie nie die endgültige Auflösung der Spannungen, unter denen sich das Philosophieren vollzieht, duldet. Träger dieses Gegenschlages wurden Kierkegaard und Nietzsche. Schelling hat in dieser Entwicklung die Johannesrolle des Vorbereiters, er ist gleichsam das erste Wetterleuchten, das das kommende Gewitter anzeigt. Wie aber das Wetterleuchten ein notwendiger Bestandteil des später einsetzenden Gewitters ist, so ist auch die Spätphilosophie

Schellings ein notwendiger Bestandteil im Gesamtorganismus der Philosophiegeschichte.

II. Existenzphilosophische Strukturen in Schellings Spätphilosophie [15]).

a) Das Wesen der Existenz.

Das rätselhafte, unergründliche Wesen der Existenz, das sich dem Zugriff der Vernunft entzieht, ist der Ausgangspunkt des späten Schellingschen Denkens [16]). Von hier aus erfolgt die Polemik gegen die Hegelsche Philosophie. Hegel setzt an die Stelle des Lebendigen und Wirklichen den logischen Begriff [17]), das ist der Vorwurf, der gegen Hegel erhoben wird. In immer neuen Varianten zieht sich dieser Vorwurf wie ein roter Faden durch die Philosophie des späten Schelling:

Die Fehlentwicklung der Hegelschen Philosophie „schreibt sich von dem Mißbegriff her, daß an sich wahre

---

15) „Existenzphilosophisch" soll hier nicht im Sinne einer Schule etwa der Heideggers und Jaspers verstanden werden, sondern mit existenzphilosophischer Struktur soll hier ein wesentlich umfassenderer Sachverhalt angedeutet werden. Existenzphilosophie soll hier ein Philosophieren kennzeichnen, das aus der Erkenntnis vom außerlogischen Charakter des Existierens heraus sich gegen jede Art von Rationalismus wendet und im Sinne eines solchen Philosophierens sind auch die aufgezeigten Strukturen zu verstehen.

16) Unter der späteren Lehre Schellings ist zunächst einmal die die 4 Bände der zweiten Abteilung der Schellingschen Werke umfassende Philosophie der Mythologie und Offenbarung zu verstehen. Zur weiteren Vervollständigung und Abrundung des Bildes werden im folgenden aber noch einzelne Schriften aus der ersten Abteilung der Schellingschen Werke zitiert, in denen die Philosophie der Mythologie und Offenbarung vorgebildet und teilweise schon entwickelt ist und die auch zeitlich in die Abfassungszeit der Philosophie der Mythologie und Offenbarung fallen (vgl. Erste Abteilung, Bd. X, S. V). Es sind dies im einzelnen folgende Schriften: 1. Vom Wesen der menschlichen Freiheit; 2. Stuttgarter Privatvorlesungen von 1810; 3. Vorrede zu einer Schrift von V. Cousin; 4. Darstellung des philosophischen Empirismus; 5. Vorrede zu Steffens nachgelassenen Schriften; 6. Denkmal von den göttlichen Dingen des Herrn Jacobi.

17) WW I, 10, 212. Zitiert wird im folgenden nach der von K. F. A. Schelling veranstalteten Gesamtausgabe der Schellingschen Werke. Die Rechtschreibung ist soweit erforderlich, dem heutigen Stand angeglichen.

nämlich bloß logisch genommen wahre Verhältnisse in wirkliche umgesetzt werden“ [18]); „die Hegelsche Philosophie quält sich mit der unmöglichen Aufgabe, das Wirkliche ohne Rest logisch aufzulösen, logisch formulieren zu wollen, was jeder logischen Formel widerstrebt“ [19]); die Hegelsche Philosophie hat gezeigt, „daß es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen“ [20]). So faßt Kuno Fischer in seinem Referat über die Hegel-Schellingsche Kontroverse die Polemik Schellings treffend zusammen, wenn er schreibt: „Die ganze Macht, welche Schelling gegen Hegel ins Feld führt, konzentriert sich in dem Satz, daß logische Verhältnisse nicht in wirkliche umgesetzt werden dürfen“ [21]).

Diesen negativen Ausstellungen am Gebäude der Hegelschen Philosophie entsprechen die positiven Ausführungen Schellings über das, was Existenz sei. Existenz und Vernunft sind von qualitativem Unterschied. Vernunft muß sich außerstande erklären, die Existenz in ihrem Wesen zu begreifen, die Existenz ist von „außerlogischer Natur“ [22]). „Wenn man die Philosophie als Wissenschaft erklärt, die sich auf das reine Denken zurückzieht . . . so wird man, wenn man konsequent ist . . . behaupten müssen, daß auch in der Wirklichkeit alles bloß logisch zusammenhänge, Freiheit und Tat für nichts sei; hiergegen empört sich aber die außerlogische Natur der Existenz“ [23]). „Alles, was auf Existenz sich bezieht“, so heißt es an einer anderen Stelle, „ist mehr als sich mit reiner Vernunft einsehen läßt“ [24]). Alles rationale Philosophieren vermag also nicht die Existenz in sich einzubeziehen, es steht hier vor einer rätselhaften anderen Dimension; überschreitet es die hier gesetzte Grenze dennoch, so faßt es nicht die wirkliche Existenz, sondern eine blutleere Abstraktion, ein totes Gerippe. Dieser Anschauung vom außerlogischen Charak-

18) a. a. O. V, X, 161.
19) Kuno Fischer, Referat über WW I, X, 126—61.
20) WW I, X, 213.
21) Kuno Fischer, Schelling 210.
22) II, 3, 95.
23) a. a. O. II, 95.
24) WW II, 3, 172.

ter des Existierens entspricht auch das Bild vom Menschen, das in der Philosophie der Mythologie und Offenbarung gezeichnet wird. So werden die unbegreiflichen Züge im Menschen in helles Licht gerückt, der Mensch ist „das Unbegreiflichste" schlechthin im Weltgeschehen [25]). Genau so unbegreiflich und unergründlich wie die Einzelexistenz in ihrem Urgrunde, genau so unbegreiflich ist auch das Schicksal, und daraus ergibt sich der pessimistische, an Schopenhauer [26]) gemahnende Zug in Schellings Philosophieren. Auf der Natur liegt der Schleier der Schwermut, das Leben ist von tiefer Melancholie erfüllt [27]). Der Mensch und sein Tun treibt Schelling unausbleiblich zu „der Meinung von der Unseligkeit alles Seins, einer Meinung, die in so vielen, schmerzlichen Lauten aus alter und neuer Zeit sich kundgegeben" [28]).

Dieses tragische Weltgefühl kommt in der Einleitung zur Philosophie der Mythologie zu einem in seiner stark poetisch geformten Sprache nahezu klassisch anmutenden Ausdruck: „Das Los der Welt und der Menschheit ist von Natur ein tragisches, und alles, was im Lauf der Welt Tragisches sich ereignet, ist nur Variation des einen großen Themas, das sich fortwährend erneuert, die Handlung, von welcher alles Leid sich herschreibt, ist nicht einmal geschehen, sondern das immer und ewig geschehende, denn nicht, wie einer unserer Dichter gesagt, ‚was sich nie und nimmer hat begeben', sondern was sich immer und ewig begibt — das allein veraltet nie" [29]).

Auch die weiteren Aussagen über menschliches Sein, die wir in Schellings Philosophieren antreffen, erwachsen auf dem Boden des gegenüber der Vernunft eigenständigen Charakters der Existenz. Das Existieren muß in der ganzen Weite und Unbegrenztheit seiner Möglichkeiten erfaßt werden. Den Menschen erfassen, heißt ihn in der vollen Gegensätzlichkeit seines Wesens zu erfassen. Während der Rationalismus hier weitgehend die Tendenz zeigt,

25) WW II, 3, 7f.
26) Vgl. Kuno Fischer.
27) WW 1, 7, 399.
28) WW II, 3, 7f.
29) WW II, 1, 485f.

Gegensätze einzuschmelzen, eine Tendenz, die notwendig in der Konsequenz seines Denkens liegt, da diese innere Gegensätzlichkeit des Menschen immer wieder auf den dem rationalen Denken unzugänglichen, dunklen Grund der Leidenschaften hinweist, wird hier menschliches Sein in der vollen Polarität seines Wesens aufgezeigt. „Im Menschen ist die ganze Macht des finsteren Prinzips und in ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel [30]). Dieser Aufriß menschlichen Seins in der Unbegrenztheit seiner Möglichkeiten, führt zu einer Herausstellung der Entscheidung als konstituierendem Moment menschlichen Daseins. „Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat. Das Band der Prinzipien ist ihm kein notwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt, er hat zu wählen" [31]).

Höchst bedeutsam für das Bild des Menschen, wie es die Spätphilosophie Schellings zeichnet, ist weiterhin die Rolle, die dem Willen darin zugewiesen wird. Auch hier wird wieder die starke Verwandtschaft mit dem Schopenhauerschen Denken sichtbar. Wie bei Schopenhauer ist auch für Schelling „Wollen . . . die Grundlage aller Natur" [32]). „Wille ist überall in der ganzen Natur von der tiefsten bis zur höchsten Stufe" [33]. „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein" [34]). Das Wollen, das Schelling hier als einen der Grundcharaktere des Seins herausarbeitet, ist scharf zu trennen von dem Wollen im Sinne Kant-Fichtes. Schellings Lehre vom Wollen kann nur auf dem Hintergrunde seiner Lehre von dem dunkeln Urgrund der Existenz verstanden und aus ihr heraus interpretiert werden. Wollen ist nicht der bewußte Wille eines bewußten Individuums, sondern ein dunkles Prinzip, das sich des Individuums bemächtigt. Dies „dunkle Prinzip" gehört zu allen

30) WW I, 7, 363.
31) WW I, 7, 374.
32) WW II, 3, 207.
33) WW II, 3, 207.
34) WW I, 7, 350.

Hervorbringungen [35]). Deutlich wird dieser dunkle Grund des Wollens in der Lehre von der Verzweiflung als Antrieb des Philosophierens. Die Vernunft baut die rationale (negative) Philosophie auf. Der Wille ist der Antrieb, über dies rationale Philosophieren hinauszugehen. Welches ist aber dieser Wille, der über die rationale Philosophie hinaustreibt? Es ist das Ich in dem Augenblick, „wo die letzte Verzweiflung sich seiner bemächtigt" [36]). In dieser engen Verflechtung von Verzweiflung und Wollen wird vollends der außervernünftige Charakter deutlich, den das Wollen im Schellingschen System trägt.

Ein Aufweis der existenzphilosophischen Strukturen Schellingschen Denkens, wie sie in der Phänomenologie der menschlichen Existenz deutlich werden, muß auch auf die von Schelling gegebene Darstellung vom Wesen des Geistes eingehen. Es ist charakteristisch für das Wesen des — hier mit der Vernunft zu identifizierenden — Geistes, daß er ganz auf sich allein gestellt in seinem Denken notwendig scheitern muß. Denken ist nicht ein Akt des Geistes, sondern ein Akt der Existenz. Das von der Existenz losgelöste Denken hat seinszerstörenden Charakter: „ist . . . die Leitung zwischen Verstand und Seele unterbrochen, so entsteht das Schrecklichste, nämlich der Wahnsinn [37]). Weil aber der Geist immer wieder die Existenz in seine Gewalt zu bekommen und somit das Denken seines in der Existenz begründeten Sinnes zu entleeren sucht, interpretiert Schelling — wir meinen die Stimme von Klages zu vernehmen — den Wahnsinn als „das tiefste Wesen des menschlichen Geistes" [38]).

Damit ist die Polarität von Vernunft und Existenz in ihrer letzten Schärfe klar herausgestellt.

b) Wirklichkeit als Aufgabe der Philosophie.

Der Philosophie, die den außerlogischen Charakter des Existierens übersieht und sich nur im rationalen

35) WW I, 7, 472.
36) WW II, I, 566.
37) WW I, 7, 469.
38) WW I, 7, 469f.

Raum bewegt, muß notwendig die Tür zur Wirklichkeit verschlossen bleiben. Philosophie und Leben werden auseinandergerissen, und so ist der ständige Vorwurf, den Schelling gegen die bisherige Philosophie erhebt, der, daß sie an der Wirklichkeit vorbeigeht, daß sie dem „Leben" nicht gerecht wird. In seiner Polemik gegen das bisherige Philosophieren, wie wir sie schon an den kritischen Ausstellungen am Hegelschen Denkgebäude verfolgen konnten, tauchen alle die Argumente auf, die wir aus der Kritik der Lebensphilosophie Bergsonscher und Nietzschescher Prägung am wissenschaftlichen Philosophiebetrieb kennen. Die Philosophie — so läßt sich Schellings Kritik an der bisherigen Entwicklung zusammenfassen — hat die wahre Wirklichkeit zugunsten einer Denkwirklichkeit geopfert, sie war bisher „eine bloße Tangente des menschlichen Lebens, sie berührte es, aber sie lief neben demselben her" [39]). Das dem Denken über das Sein erteilte Uebergewicht stellt das Leiden der deutschen Philosophie dar [40]). Demgegenüber fordert nun Schelling eine grundlegende Wandlung des Philosophierens. Die Philosophie muß wieder Fleisch und Blut annehmen, sie muß aus den Systemen heraus, in die sie sich verloren hat, aus den Systemen, „deren abgezogene Begriffe von Aseität, Modifikation usw. mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Kontrast stehen" [41]). Das Philosophieren soll nicht nur den Wissenstrieb befriedigen, sondern auch die Probe des Lebens bestehen [42]). Die wahre Philosophie ist die, die nicht an dem Leben vorbeigeht, sondern sich mit dem Leben messen kann [43]) und es in seiner ganzen Fülle zu ergreifen vermag.

c) Geschichte und Offenbarung.

Ein weiteres Symptom für die existenzphilosophische Struktur des Schellingschen Denkens ist seine Offenba-

39) WW II, 3, 178.
40) WW II, 1, 589.
41) W I, 7, 356.
42) WW II, 3, 177.
43) WW II, 3, 11.

rungslehre. Auch sie muß aus der Lehre von dem außervernünftigen Charakter des Wirklichen heraus verstanden werden.

Die christliche Offenbarung bietet im wesentlichen zwei große Möglichkeiten der Interpretation:

1. Man kann die Lehre Christi als ihren entscheidenden Inhalt verstehen;
2. kann man die in ihr berichteten geschichtlichen Fakta — Geburt des Erlösers, Versöhnungstod, Auferstehung, Himmelfahrt — als das eigentlich zentrale Geschehen der Offenbarung in den Mittelpunkt rücken.

Es scheint zunächst, also ob die Stellung zu diesem Problem in keinerlei Beziehung zu dem hier erörterten Problem von Vernunft und Existenz stünde, und doch sind die beiden Problemkreise aufs engste miteinander verflochten. Die Tendenz, die Offenbarung als „vernünftiges" Geschehen zu interpretieren, führt immer zu einer stärkeren Betonung der Lehre Christi gegenüber den historischen Tatsachen der Offenbarungsgeschichte, während umgekehrt jede Abwehrstellung gegen die Vernunft zu einer stärkeren Herausstellung der Offenbarungstatsachen gegenüber der Lehre Christi führt. Dieser Sachverhalt läßt sich historisch leicht belegen. Alle die Kirchenlehrer bezw. Religionsphilosophen, die der Vernunft die Möglichkeit zuschreiben, Daseinswirklichkeiten zu erfassen, erklärten die Lehre Christi als eigentlichen Inhalt des Christentums — die Reihe dieser Theologen beginnt mit dem Verfasser der Klemensbriefe, um sich dann über Arius durch die ganze Kirchengeschichte (Aufklärung!) bis herauf zu Ritschl und Harnack fortzusetzen. Die Vertreter der Gegenseite, die die Möglichkeit vernünftigen Erkennens radikal bezweifeln, rücken ebenso ausnahmslos die geschichtlichen Ereignisse der Offenbarung in den Mittelpunkt ihres Denkens. Auch die Reihe dieser Theologen, die in Paulus ihren ersten Repräsentanten fanden, läßt sich durch die ganze Kirchengeschichte über Augustin, Calvin, Luther, Pascal und Kierkegaard bis herauf zur dialektischen Theologie verfolgen. Die Erklärung dieses Phänomens ist leicht zu geben. Eine „vernünftige" Interpretation der Lehre Jesu bereitet geringe Schwierigkeiten. Die

Andersartigkeit der Offenbarung gegenüber der Vernunft liegt vielmehr in ihren geschichtlichen Tatsachen, in der Erscheinung Christi in der Knechtsgestalt, in der Nichtverwirklichung des messianischen Reiches und vor allem in dem von der christlichen Dogmatik als Versöhnungstat gefaßten Kreuzestod, den schon der erste christliche Theologe als Skandalon für die menschliche Vernunft bezeichnet hat [44]). Es ist demnach durchaus verständlich, daß jede Abwehrstellung gegen die Vernunft auf theologischem Gebiet zu einer stärkeren Betonung der Elemente der christlichen Lehre führt, die einer „vernünftigen" Erklärung widerstreben — nämlich die geschichtlichen Inhalte der Offenbarung. Der hier aufbrechende Gegensatz zwischen Geschichte und Lehre ist nichts Anderes als die Uebersetzung des Problems von Vernunft und Existenz in die theologische Sprache.

Es liegt demnach durchaus in der Konsequenz Schellingschen Denkens mit seiner starken Betonung des außervernünftigen Charakters der Existenz, wenn er bei seiner Darstellung der Offenbarung die geschichtlichen Ereignisse in den Mittelpunkt rückt. Nicht die Lehre Jesu, sondern seine Geschichte bildet den Kern der christlichen Lehre. „Das Wesentliche des Christentums ist . . gerade das Geschichtliche desselben" [45]). Deshalb ist es der Sache durchaus nicht gemäß, „wenn nur von der Lehre Christi gesprochen wird. Der Hauptinhalt des Christentums ist eben Christus selbst, nicht was er gesagt, sondern was er getan hat [46]). „Das Doktrinelle, was etwa nach Ausscheidung des Geschichtlichen noch übrig bliebe, z. B. die allgemeine Lehre von einem persönlichen Gott, wie sie etwa die rationale Theologie kennt, oder die Moral des Christentums wäre nichts Besonderes, nichts Auszeichnendes desselben, das Auszeichnende, was Erklärung verlangt, ist vielmehr gerade das Geschichtliche" [47]).

In diesen Zusammenhang gehört auch eine Aeußerung Schellings über die Socinianer, die wir in einer Briefstelle

44) Paulus I. Kor. 1, 19.
45) WW II, 3, 195.
46) WW II, 3, 196.
47) WW II, 3, 195f.

finden [48]). Schelling führt hier aus, daß es der Fehler dieser Sekte sei, daß sie die Lehre von der Fortdauer nach dem Tode auf das bloße äußere Zeugnis Christi als des weisesten und edelsten aller Menschen und nicht auf die Tat Christi als des Todesüberwinders gründe. Eine solche Gründung des Christentums auf die Lehre Christi bezeichnet Schelling geradezu als krassesten Judaismus, als den Judaismus, „mit dem Christus in den Pharisäern und Schriftgelehrten zu kämpfen hatte".

III. Das Problem einer „positiven" Philosophie.

a) Die negative Philosophie.

1. Wir haben uns im Vorhergehenden bemüht, die Grundantriebe des Schellingschen Philosophierens in seiner Spätperiode herauszustellen. Das Hauptanliegen des älteren Schelling ist — was sich an den kritischen Ausstellungen am Denken seiner Vorgänger und Zeitgenossen deutlich verfolgen läßt —, zu einer Philosophie vorzustoßen, die nicht an der Wirklichkeit vorbeigeht, sondern dieselbe in ihrer ganzen kontrastierenden Fülle zu umgreifen vermag. Diese Philosophie, die nicht auf den rationalen Raum beschränkt bleibt, sondern die tatsächliche Wirklichkeit in sich aufnimmt, nennt Schelling die positive Philosophie, während er im Gegensatz hierzu das rein transzendentale Philosophieren als negative Philosophie bezeichnet.

Vergegenwärtigen wir uns nun den Weg, den Schelling einschlägt, um zu der geforderten positiven Philosophie zu kommen.

Zunächst erkennen wir folgendes:

Die Aufgabe, die Schelling sich stellt, die Wirklichkeit in ihrer Tatsächlichkeit und nicht nur in Abstraktionen zu begreifen, stellt sich ihm als religionsphilosophische Aufgabe dar: Daraus ergibt sich, daß das Erkennen der wahren Wirklichkeit ein Erkennen der religiösen Wirklichkeiten ist, so wie sie sich in der christlichen Offenbarung darstellen. Demzufolge ergibt sich weiter als Aufgabe

48) Aus Schellings Leben II, 279ff.

der positiven Philosophie eine philosophische Durchdringung des Offenbarungsgehaltes der christlichen Religion. Dieser Versuch, mit Hilfe der Religion zur „wahren Wirklichkeit" fortzuschreiten, braucht zunächst nicht zu befremden. Ein solcher Versuch, mit Hilfe religiöser Kategorien über den Bereich des nur Vernünftigen hinaus zum wahren Sein vorzudringen, kann auf eine lange und durchaus respektable Ahnenreihe zurückblicken. Eher schon kann der Weg, auf dem Schelling versucht, zur positiven Philosophie zu gelangen, ein gewisses Befremden erregen. Nach all dem, was Schelling über den außerlogischen Charakter von Existenz und Wirklichkeit und über das Unvermögen der Vernunft, das wahre Sein zu enträtseln, gesagt hat, ergäbe sich bei folgerichtigem Fortschreiten die Ablehnung jeglichen transzendental-logischen Verfahrens in der Philosophie, eine Ablehnung, die ja auch später von Kierkegaard und Nietzsche und der auf letzterem basierenden Lebensphilosophie eindeutig vollzogen wurde. Schelling beschreitet andere Wege. Seiner positiven Philosophie, die aus dem logischen Raume heraus und in die wahre Wirklichkeit eindringen will, stellt er die negative Philosophie als notwendige Einleitung voran, an deren rein rationalem Charakter er keinen Zweifel läßt. Diese als Einleitung zur positiven Philosophie verstandene negative Philosophie, die von Schelling auch im Gegensatz zur zweiten (positiven) die erste Philosophie genannt wird, bewegt sich ausschließlich in der Sphäre rationalen Denkens. Negative Philosophie entsteht, wenn das im reinen Denken Erlangte — die Idee — auseinandergesetzt wird. Sie geht unmittelbar aus dem Denken hervor und heißt deshalb mit Recht die erste Philosophie [49]). Die negative Philosophie ist rein apriorische Wissenschaft [50]). Alles ist in dieser Wissenschaft in die Vernunft eingeschlossen [51]). Reine Vernunftwissenschaft ist sie sowohl vermöge dessen, woraus sie schöpft, als was in ihr das Schaffende ist . . . und es wird umso vollkommener diese Wissenschaft ihren Begriff erfüllen, je ferner sie sich das Ziel d. h. Gott hält, je

49) WW II, I, 365.
50) WW II, III, 75.
51) WW II, 1, 562.

mehr sie bestrebt ist, alles so weit nur möglich ohne Gott, in diesem Sinne, wie man zu sagen pflegt, bloß natürlich oder vielmehr nach rein logischer Notwendigkeit zu begreifen [52]).

An anderer Stelle:

Die negative Philosophie ist die Vernunftwissenschaft, „in welcher nicht mehr der Philosoph sondern die Vernunft selbst die Vernunft erkennt, wo die Vernunft nur noch sich selbst erkennt, wo die Vernunft nur noch sich selbst gegenübersteht und das Erkennende so gut wie das Erkannte ist, und welche eben darum allein der Materie und Form nach den Namen Vernunftwissenschaft verdient und erst die zu einer völlig unabhängigen und selbständigen Wissenschaft erhobene Kritik der reinen Vernunft ist" [53]). Die Vernunftwissenschaft kennt kein anderes Gesetz, „als daß alle Möglichkeit sich erfülle, keine unterdrückt werde, das einzige Gelübde, das sie ablegt, ist, daß, was die Ordnung der Wesen betrifft, alles vernunftgemäß zugehe" [54]).

Diese Zitate, die keinen Zweifel an dem rein transzendentalen Charakter der negativen Philosophie lassen, ließen sich noch beliebig vermehren; es sei hier nur noch eine Stelle angeführt, die besonders aufschlußreich ist sowohl für die rein rationale Methode der negativen Philosophie als auch für ihre Abzweckung im Gesamtorganismus des Schellingschen Denkens:

„Nicht bloß, woraus sie schöpft, auch das Schaffende dieser Wissenschaft ist die Vernunft, das reine nur über das im unmittelbaren Denken Gesetzte hinausgehende Denken, und sie ist darum, wie schon angedeutet, nicht eigentlich wissende sondern denkende Wissenschaft. Sie sagt nicht: das außergöttliche Sein existiert, sondern nur so ist es möglich, wo also immer stillschweigend das Hypothetische zugrunde liegt: wenn es existiert, so wird es nur auf diese Weise und nur ein solches oder solches sein können. Im weiteren Sinne nennt man auch dies: von einer Sache a priori sprechen oder sie a priori (dem Sein voraus)

52) WW II, 1, 375.
53) WW II, 3, 57.
54) WW II, 1, 492.

bestimmen. Insofern auch rein apriorische Wissenschaft wird sie sein jene Wissenschaft, die wir auch die erste genannt, weil sich das Denken unmittelbar in sie aufschließt“ [55]).

2. In diesen Ausführungen Schellings wird gleichzeitig eine neue Begriffsbestimmung der negativen Philosophie deutlich. Die negative Philosophie beschäftigt sich nicht mit wirklichen sondern lediglich mit möglichen Verhältnissen. Nicht die Wirklichkeit der Dinge, sondern lediglich ihre Möglichkeit wird begriffen [56]). Diese Beschränkung auf das Mögliche ist auch der eigentliche Grund dafür, daß Schelling die rationale Philosophie als negativ bezeichnet. „Negativ ist jene (nämlich die erste Philosophie [57], d. V.), weil es ihr nur um die Möglichkeit zu tun ist, weil sie alles erkennt, wie es unabhängig von aller Existenz im reinen Gedanken ist. Zwar werden in ihr existierende Dinge deduziert . . . aber es wird in ihr darum nicht deduziert, daß die Dinge existieren; negativ ist jene, weil sie auch das Letzte, das an sich Actus . . . ist, nur im Begriff hat“ [58]). Dasselbe gilt für die negative Philosophie soweit sie sich mit Phänomenen der Religion befaßt. Auch hier dringt sie nicht zur wirklichen Religion vor, sondern bleibt auf eine nur mögliche Religion beschränkt. „Am Ende der negativen Philosophie habe ich nur mögliche Religion nicht wirkliche, nur Religion ‚innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft‘. Sieht man am Ende der Vernunftwissenschaft Vernunftreligion, so liegt hierin eine Täuschung. Die Vernunft führt nicht zur Religion, wie denn auch Kants theoretisches Resultat ist, daß es keine Vernunftreligion gibt. Daß man von Gott nichts weiß, ist das Resultat des echten, sich selbst verstehenden Rationalismus“ [59]).

3. Die hier vollzogene Trennung von Möglichkeit und Wirklichkeit wird noch verdeutlicht dadurch, daß Schelling scharf unterscheidet zwischen dem „Was“ und dem „Daß“, dem quid sit und dem quod sit. „Es sind zwei ganz

55) WW II, 1, 376.
56) WW II, 3, 75.
58) WW II, 1, 563f.
59) WW II, 1, 568.

verschiedene Sachen zu wissen, was ein Seiendes ist, quid sit, und daß es ist, quod sit. Jenes — die Antwort auf die Frage: was es ist — gewährt mir Einsicht in das Wesen der Dinge, oder es macht, daß ich das Ding verstehe, daß ich einen Verstand oder einen Begriff von ihm oder es selbst im Begriff habe. Das Andere aber, die Einsicht, daß es ist, gewährt mir nicht den bloßen Begriff, sondern etwas über den bloßen Begriff Hinausgehendes, welches die Existenz ist" [60]). Die Aufgabe der Vernunft, also somit auch der rationalen Philosophie ist, das „Was" der Dinge zu bestimmen, während die Bestimmung des „Daß" — quod sit —, nämlich, daß irgend etwas von der Vernunft aus Eingesehenes wirklich ist, daß es existiert, den Rahmen der Vernunft sprengt und nur durch die Erfahrung gelehrt werden kann [61]). Schelling verdeutlicht diesen Sachverhalt am Beispiel einer Pflanze. „Daß eine Pflanze überhaupt ist, ist nichts Zufälliges, wenn nämlich überhaupt etwas existiert: es ist nicht zufällig, daß es überhaupt Pflanzen gibt, aber es existiert gar keine Pflanze überhaupt, es existiert nur diese bestimmte Pflanze an diesem Punkte des Raumes in diesem Momente der Zeit. Wenn ich also auch einsehe und vielleicht ist es a priori einzusehen, daß in der Reihe der Existenzen die Pflanze überhaupt vorkommen muß — mit dieser Einsicht bin ich noch immer nicht über den Begriff der Pflanze hinaus. Diese Pflanze ist noch immer nicht die wirkliche Pflanze, sondern der bloße Begriff der Pflanze. Weiter wird es keiner bringen, und ich will gar nicht annehmen, daß irgend jemand meine, a priori oder aus der Vernunft beweisen zu können, daß diese bestimmte Pflanze hier oder jetzt existiert; er wird, wieviel er auch leiste, immer nur bewiesen haben, daß es überhaupt Pflanzen gibt" [61]). Schelling warnt hier noch vor einem Mißverständnis. Die Unterscheidung zwischen dem quid sit und dem quod sit darf nicht zu der Annahme führen, als hätte das rationale Philosophieren durch seine Beschränkung auf das quid sit überhaupt keine Beziehung zum Seienden; „das wäre allerdings eine erbärmliche Ver-

60) WW II, 3, 58.
61) WW II, 3, 60.

nunft, die mit dem Seienden nicht, also wohl bloß mit einer Chimäre zu tun hätte. Aber so ist die Unterscheidung nicht ausgedrückt worden; die Vernunft hat vielmehr mit gar nichts Anderem als eben dem Seienden zu tun, aber mit dem Seienden der Materie, dem Inhalt nach (das eben ist das Seiende in seinem an sich), nicht aber hat sie zu zeigen, daß es sei, indem dies nicht mehr Sache der Vernunft, sondern der Erfahrung ist" [61]).

4. Wenden wir uns nun der Untersuchung des Verhältnisses von negativer Philosophie und Existenz zu, so kann nach dem bisher Gesagten das Ergebnis keinesfalls zweifelhaft sein. Die negative Philosophie ist Philosophieren im transzendental-logischen Raume, während die Existenz außerlogischen Charakter besitzt. Die rationale Philosophie beschäftigt sich mit Verhältnissen möglichen Daseins, während die Existenz der stärkste Ausdruck wirklichen Daseins ist. Es ergibt sich somit eine scharfe Trennung von negativer Philosophie und Existenz, die negative Philosophie ist unabhängig von der Existenz [62]). Die erste Philosophie „mußte sich als Wissenschaft bekennen, in der von Existenz, von dem, was wirklich existiert und also auch von Erkenntnis in diesem Sinn gar nicht die Rede ist, sondern nur von den Verhältnissen, welche die Gegenstände im bloßen Denken annehmen, und da Existenz überall das Positive ist, nämlich das, was gesetzt, was versichert, was behauptet wird, so mußte sie sich als rein negative Philosophie bekennen" [63]).

Ihren schärfsten Ausdruck findet diese Absetzung der negativen Philosophie gegenüber der Existenz im ersten Bande der Philosophie der Offenbarung, wo Schelling den Gegensatz beider in folgende Worte faßt: „Die rationale Philosophie hat ihre Wahrheit in der immanenten Notwendigkeit ihres Fortschritts, sie ist so unabhängig von der Existenz, daß sie, wie wir früher sagten, wahr sein würde, auch wenn nichts existierte" [64]).

---

62) WW II, 1, 563.
63) WW I, 10, 125.
64) WW II, 3, 128.

5. Was ist nun das Ziel der rationalen Wissenschaft? Die Antwort auf diese Frage wird von Schelling oft und mit völliger Eindeutigkeit gegeben. Das Ziel der negativen Wissenschaft liegt in der Idee Gottes als höchster Vernunftidee und letztem Prinzip alles Seienden.

„Die Aufgabe der Vernunftwissenschaft war das Prinzip (nämlich Gott als höchste Vernunftidee) in seinem für-sich-sein und frei vom Seienden es als Prinzip zu haben d. h. als letzten und höchsten Gegenstand“ [65]).

„Das letzte Ziel der Vernunftwissenschaft ist, den Gott frei vom Seienden, in völliger Abgeschiedenheit und für sich zu haben“ [66]).

Sobald aber die negative Philosophie am Ende ihres Weges zur Idee Gottes als oberster Vernunftidee gelangt ist, gerät sie notwendig in eine Krisis. Wir hatten auf den scharfen Schnitt hingewiesen, den Schelling zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, dem „Was“ und „Daß“, dem quid sit und dem quod sit vollzieht. Die negative Philosophie beschränkt sich auf das quid sit. Sie gelangt zu Gott als logischer Notwendigkeit, muß sich aber außerstande erklären, ihn darüber hinaus auch als Wirklichkeit zu ergreifen. Damit ist sie an die für das rationale Denken unüberschreitbare Grenze gelangt.

„Sobald . . . die erste Philosophie das Prinzip ermöglicht oder erzeugt hat, hat sie ihr Ende erreicht; denn sie kann das Prinzip nur erzeugen nicht auch realisieren; daher sie auch die negative Philosophie zu nennen, indem sie, so wichtig, ja unentbehrlich sie ist, doch in Beziehung auf das allein Wissenswerte (Gott als Wirklichkeit) und das aus ihm Abzuleitende nichts weiß“ [67]).

„Die erste Wissenschaft war in ihrem Ende auf etwas gekommen, das sich mit ihrer Methode nicht mehr erkennbar machen ließ, sie hatte sich damit erschöpft und überliefert, was ihr als Unerkanntes und für sie Unerkennbares zuletzt stehen bleibt, als Aufgabe für die zweite (positive) Wissenschaft [68]).

65) WW II, I, 560.
66) WW II, 1, 413.
67) WW II, 1, 562.
68) WW II, 1, 564.

Daraus ergibt sich, daß die negative Wissenschaft über sich hinausweist, ihr Inhalt ist nur „der beständige Umsturz der Vernunft“ [69]), und ihr Resultat, „daß die Vernunft, inwiefern sie bloß sich selbst zur Quelle und Prinzip nimmt, keiner wirklichen Erkenntnis fähig ist“ [70]). Das menschliche Ich begnügt sich nicht mit der von der rationalen Philosophie herausgestellten „Idee Gottes“, es verlangt nach einem Gott, der nicht nur logische, sondern tatsächliche Wirklichkeit besitzt. Da sich aber im Fortgang des transzendentalen Philosophierens das Unvermögen des reines Denkens gezeigt hat, zu diesem wirklichen Gott vorzudringen, ergibt sich, daß die negative Philosophie an ihrem Ende über sich selbst hinausweist und zur Umkehr ruft:

„Die Vernunftwissenschaft führt also wirklich über sich hinaus und treibt zur Umkehr; diese selbst aber kann doch nicht vom Denken ausgehen. Dazu bedarf es vielmehr eines praktischen Antriebes . . . ein Wille muß es sein von dem . . . diese letzte Krisis der Vernunftwissenschaft ausgeht, ein Wille, der mit innerer Notwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee sei“ [71]).

Mit höchster sprachlicher Plastik und dem dichterischen Pathos, das die Sprache Schellings an allen entscheidenden Punkten seines Philosophierens annimmt, wird diese Krisis der negativen und die Wendung zur positiven Philosophie in den folgenden Ausführungen beschrieben: „Welches aber der Wille ist, der das Signal zur Umkehrung und damit zur positiven Philosophie gibt, kann nicht zweifelhaft sein. Es ist das Ich, welches wir verlassen haben in dem Moment, wo es dem beschaulichen Leben Abschied geben muß und die letzte Verzweiflung sich seiner bemächtigt, denn es ist ihm doch nicht geholfen, wiewohl es durch die noetische Erkenntnis bis zu A^0 (Gott) [72]) durchgedrungen; noch ist es nicht befreit von der Eitelkeit des Daseins, die es sich zugezogen und die es jetzt, nachdem

69) WW II, 3, 152.
70) Ebenda.
71) WW II, I, 565.
72) In der negativen Philosophie bedient sich Schelling dieser Bezeichnung für Gott als erstem Prinzip des Seins.

es die Erkenntnis Gottes wiedergeschmeckt hatte, nur um so tiefer empfinden muß. Denn nun erkennt es erst die Kluft, welche zwischen ihm und Gott, erkennt, wie allem sittlichen Handeln der Abfall von Gott, das Außer-Gott-sein, zugrunde liegt und es zweifelhaft macht, so daß keine Ruhe und kein Friede, ehe dieser Bruch versöhnt ist und ihm mit keiner Seligkeit geholfen als mit der, welche ihn zugleich erlöst. Darum verlangt es nun nach Gott selbst. Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst Tatsächlicher dem Tatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz, der der Herr des Seins ist" [73]).

b) Die positive Philosophie und ihr Verhältnis zur negativen.

1. Wir sind am Wendepunkt des Schellingschen Philosophierens angelangt, an dem Punkt, wo sich die negative und positive, die transzendental-logische und die Philosophie des Wirklichen gegenüberstehen.

„Ich habe sie jetzt wieder zu dem Punkt geführt, wo die Philosophie, sofern sie ihren letzten und höchsten Gegenstand erst sucht, aber es mit ihm bloß bis zum logischen in Gedanken vermittelten Begriff bringt, und die Philosophie, sofern sie unmittelbar mit diesem Gegenstand, dem über allen Zweifel erhabenen Seienden, verkehrt, einander gegenüberstehen" [74]). Das Philosophieren vollzieht den Schritt von der negativen zur positiven Philosophie, von der transzendental-logischen zur empirischen Wirklichkeit. Die negative Philosophie hatte ihr Unvermögen eingestehen müssen, über den Raum des nur Möglichen hinweg in die wahre Wirklichkeit einzudringen. Sie bewegte sich nur im Bereich des rein transzendentalen Denkens und vermochte die Existenz nicht in sich einzubegreifen. Demgegenüber bezieht sich nun die positive Philosophie auf die wahre Wirklichkeit, sie erklärt die

73) WW II, 3, 79.
74) WW II, 1, 566.
75) WW I, 10, 125.

wirkliche Existenz der Dinge [76]). Die Erklärung der wahren Wirklichkeit ist aber für Schelling, wie schon gesagt, eine religiöse Aufgabe — die Wirklichkeit findet ihre Erklärung in Gott — und damit ist der positiven Philosophie ihr Ziel klar vorgezeichnet. Das Ziel ist, zu Gott vorzudringen, zu dem Gott, der nicht nur logische, sondern wirkliche Realität besitzt. Die positive Philosophie findet ihre Aufgabe darin, „das, was das letzte der negativen Wissenschaft war und was in Bezug auf alles Existierende das Ueberexistierende ist, eben dies nicht als bloße I d e e [77]), sondern als das wirklich Existierende zu erweisen" [78]). Zu dieser Bestätigung Gottes als des wirklich Existierenden versucht Schelling auf dem Wege der Erfahrung zu gelangen.

Die negative Philosophie war zur Idee Gottes als letztem Glied in der Kette ihrer Schlüsse emporgestiegen. Die positive Philosophie geht den umgekehrten Weg. Gott ist hier nicht Ende sondern Ausgangspunkt des Philosophierens. Die posititive Philosophie geht von Gott als Prius aus und betrachtet unter diesem Aspekt die Erfahrungswirklichkeit, worunter wir bei Schelling die Offenbarung Gottes in der Geschichte zu verstehen haben.

„Auch sie (die positive Philosophie) ist a priorische Wissenschaft, aber das Prius, von dem sie ausgeht, ist nicht bloß vor aller Erfahrung, so daß es notwendig in diese fortginge, es ist über aller Erfahrung, und es ist für dasselbe daher kein notwendiger Uebergang in die Erfahrung. Von diesem Prius aus leitet sie in einem freien Denken in urkundlicher Folge das Aposteriorische oder das in der Erfahrung Vorkommende nicht als das Mögliche wie die negative Philosophie, sondern als das Wirkliche ab, denn nur als solches hat es die Bedeutung und die Kraft eines Beweisenden. Damit ich mich ganz klar ausdrücke: Nicht das absolute Prius selbst soll bewiesen werden (dies ist über allen Beweis, es ist der absolute durch sich selbst gewisse Anfang) [79]), also nicht es selbst

76) WW II, 3, 95.
77) Sperrung von Schelling.
78) WW II, III, 150.
79) Klammerung hier und im Folgenden von Schelling.

(das absolute Prius) soll bewiesen werden, sondern die Folge aus diesem muß faktisch bewiesen werden und damit die Gottheit jenes Prius — daß es Gott ist und also Gott existiert. Wir werden also nicht sagen: das Prius, dessen Begriff dieser und dieser (der des Ueberseienden) ist, wird eine solche Folge haben, denn da fielen wir wieder in die notwendige d. h. durch den bloßen Begriff bestimmte Bewegung zurück; wir werden nur sagen dürfen: es kann eine solche Folge haben, wenn es will, die Folge ist eine von seinem Willen abhängige. Nun existiert aber diese Folge wirklich (dieser Satz ist der auf Erfahrung beruhende Satz, die Existenz einer solchen Folge ist ein Faktum, eine Tatsache der Erfahrung). Also zeigt uns dieses Faktum — die Existenz einer solchen Folge zeigt uns, daß auch das Prius selbst so existiert, wie wir es begriffen haben, d. h. daß Gott existiert“ [80]). An dieser Stelle kommen die für den methodischen Grundgedanken der positiven Philosophie entscheidenden Grundgedanken deutlich zum Ausdruck. Wegen der außerordentlichen Bedeutung, die diese Gedankengänge für das Verständnis des Schellingschen Philosophierens besitzen, versuchen wir, das hier Gesagte noch einmal mit anderen Worten zu umschreiben:

Die positive Philosophie geht von Gott gleichsam als einer Arbeitshypothese aus. Sie untersucht die Möglichkeiten einer Manifestation dieses Gottes in der geschichtlichen Wirklichkeit. Damit ist zwar noch keineswegs gesagt, daß Gott sich nur so und nicht anders in der Geschichte manifestieren könnte. Die tatsächliche Manifestation Gottes bleibt an den absolut freien Willen der Gottheit, der jenseits aller logischen Notwendigkeit liegt, gebunden. Nun aber zeigt die Geschichte, daß sich Gott in der Offenbarung tatsächlich in der Weise, wie es als Möglichkeit der Verwirklichung Gottes begriffen wurde, manifestiert hat, und so führt die Erfahrung — nämlich die Betrachtung des in der Offenbarung deutlich gewordenen Handelns Gottes — zu einer Bestätigung seiner zu Beginn nur hypothetisch angesetzten Wirklichkeit, näm-

80) WW II, III, 128f.

lich zur Bestätigung dessen, daß das Prius, von dem wir unsern Ausgang nahmen, der wirkliche, existierende Gott ist. Wir bewegen uns gewissermaßen in einem Zirkel des Denkens. Wir setzen Gott als Wirklichkeit und betrachten die uns vorliegende Erfahrung — das Offenbarungsgeschehen — unter dem Aspekt dieser Wirklichkeit. Die Gegenstände der Erfahrung, unter diesem Aspekt betrachtet, bestätigen uns in der Annahme der Wirklichkeit Gottes, und so kehren wir wieder zum Ausgangspunkt zurück mit dem Ergebnis, daß das zunächst hypothetisch Gesetzte sich durch die Erfahrung als tatsächlich existierend erwiesen hat.

Wir versuchen noch einmal, ein Bild von dieser Bewegung des Schellingschen Denkens, so wie es sich in seinen eigenen Worten abzeichnet, zu geben:

Die positive Philosophie, so schreibt Schelling, ist nichts anderes „als der fortgehende, immer wachsende, mit jedem Schritt sich verstärkende Erweis des wirklich existierenden Gottes“ [81]). Die Absicht einer Philosophie der Offenbarung kann nur sein, „jenen Entschluß (nämlich den Entschluß Gottes zur Offenbarung in Christus), der der eigentliche Gegenstand und somit auch die einzige Ursache aller Offenbarung ist, zwar nicht a priori zu begründen (denn wenn dieser Entschluß nicht schon da, nicht schon offenbar wäre, würde keine Vernunft wagen dürfen, einen solchen für möglich zu halten), wohl möglich ist, ihn, nachdem er da ist, teils überhaupt, teils in seiner Ausführung begreiflich zu machen“ [82]). Den Entschluß Gottes „in seiner Ausführung begreiflich zu machen“, heißt aber nichts Anderes, als die verschiedenen Fakta der Offenbarung, als aus der Wirklichkeit Gottes entstehend, begreiflich zu machen. Und wenn so die Offenbarung als eine Manifestation Gottes begriffen wird, so führt dies — da ja die Offenbarung ein wirkliches Geschehen ist — zu einem Erweis der Wirklichkeit Gottes. So schließt sich auch hier der Ring. Wir gehen von Gott aus, verfolgen sein Wirken in der Geschichte, das nur als göttliches Wir-

81) WW II, 3, 131.
82) WW II, 4, 27.

ken begreifbar ist, und kehren dann wieder zu Gott zurück als dem Gott, dessen Handeln in der Geschichte seine Wirklichkeit dokumentiert.

Mit großer Ausführlichkeit wird dasselbe noch einmal in den folgenden Ausführungen Schellings entwickelt:

Es wird also niemand, der nur weiß, wovon die Rede ist, wenn er von Offenbarung spricht, sich einbilden, als wäre diese etwas a priori zu Begreifendes. Im Gegenteil wird die Philosophie der Offenbarung vor allem sich bescheiden, daß alles, was sie von der Offenbarung zu sagen weiß, nur in Folge des wirklich Geschehenen zu sagen ist. Sie wird ihr Geschäft darein setzen zu zeigen, daß die Offenbarung nicht ein notwendiges Ereignis, sondern die Manifestation des allerfreiesten, ja persönlichsten Willens der Gottheit sei. So von der einen Seite. Gleichwie es nun aber zwar keine Philosophie gibt, die beweisen könnte, daß Gott eine Welt habe erschaffen müssen, wohl aber, wenn erkannt ist, daß sie Schöpfung des freiesten Entschlusses sein kann, eine Philosophie sich imstande glauben kann, Beweggründe dieses Entschlusses zu denken und die Tat, die Ausführung selbst begreiflich zu machen, so läßt sich allerdings eine Philosophie denken, welche zwar jenen göttlichen Willen, der in der Offenbarung sich ausgeführt hat, a priori und in diesem Sinn aus reiner Vernunft zu erkennen sich bescheidet, dagegen aber für möglich erachtet, eben diesen Willen, nachdem er einmal erklärt und offenbar ist, teils begreiflich, teils in den wesentlichen Teilen seiner Ausführung verständlich zu machen, so weit er auch an sich über menschliches Begreifen hinausgehen mag“ [83]).

Auch hier zeichnen sich wieder deutlich die Konturen der positiven Philosophie ab. Die Offenbarung ist kein notwendiges Ereignis, sondern Manifestation des freiesten Willens der Gottheit. Sie entzieht sich also einem aprioriischen Begreifen. Nachdem sie nun aber geschichtliche Wirklichkeit geworden ist, ist es die Aufgabe der positiven Philosophie, sie als ein aus göttlichem Ursprung erfolgendes Handeln zu begreifen und damit, so müssen wir diese

83) WW II, 4, 11.

Ausführungen im Sinne Schellings ergänzen, den Nachweis Gottes als eines wirklich Existierenden zu führen.

2. Wir müssen noch einmal die Frage nach dem Sinn der negativen Philosophie und der Stellung, die sie im Ganzen des Schellingschen Denkens einnimmt, aufwerfen.

Die beiden zuletzt mitgeteilten Aeußerungen Schellings haben noch einmal ganz klar die Absetzung der positiven von der negativen Philosophie erkennen lassen. Der Gegenstand der positiven Philosophie — die Offenbarung — liegt nicht mehr im Bereich des logisch Notwendigen, die Offenbarung ist kein notwendiges Ereignis, sondern „die Manifestation des allerfreiesten . . . Willens der Gottheit". Sie ist apriorisch nicht zu begründen; wenn der Entschluß Gottes zur Offenbarung keine geschichtliche Wirklichkeit wäre, „würde keine Vernunft wagen dürfen, einen solchen für möglich zu halten". Angesichts dieses Sachverhaltes könnte die Vermutung auftauchen, daß der Zweck der negativen Philosophie lediglich der wäre, das rationale Denken ad absurdum zu führen, nämlich durch eine konsequente Verfolgung seiner Möglichkeiten darzutun, daß es unmöglich die wahre Wirklichkeit ergreifen könne. Der Zweck der rationalen Philosophie wäre dann lediglich der gewesen, selber die Waffen zu ihrer Vernichtung zu liefern.

Damit ist aber keineswegs die Schellingsche Intention getroffen. Schelling betont immer wieder, daß es ihm nicht darum zu tun sei, die rationale Wissenschaft als solche zu bekämpfen oder ihr gar das Existenzrecht in der Philosophie zu bestreiten. Die rationale Philosophie soll als wesentlicher Bestandteil des Denkens erhalten bleiben. Es gilt lediglich, sie in den ihr gebührenden Grenzen zu halten: „Als ich zuerst durch meine öffentlichen Vorlesungen etwas von positiver Philosophie verlautete, fanden sich mehrere, die sich der negativen gegen mich annehmen zu müssen glaubten, meinend, diese solle nun ganz aboliert werden, weil ich allerdings von der Hegelschen in solchem Sinne sprach. Dies geschah aber nicht, weil ich die Hegelsche Philosophie für die negative hielt; diese Ehre kann ich ihr nicht antun; ich kann ihr gar nicht zugeben, die negative zu sein, ihr Grundfehler besteht vielmehr eben

darin, daß sie positiv sein will. Die Verschiedenheit zwischen Hegel und mir ist keine geringere in betreff der negativen als der positiven Philosophie. Die Philosophie, die Hegel darstellt, ist die über ihre Schranken getriebene negative, sie schließt das Positive nicht aus, sondern hat es ihrer Meinung nach in sich sich unterworfen; das große, von den Schülern wiederholt gebrauchte Wort war, die volle Wirklichkeit des göttlichen Daseins, die Kant der menschlichen Vernunft abgesprochen, sei durch sie gewährleistet; selbst die christlichen Dogmen waren für sie nur eine Kleinigkeit. Diese Philosophie, die sich zur positiven aufbläht, während sie ihrem letzten Grunde nach nur negativ sein kann, habe ich in meinen öffentlichen Vorträgen, nicht erst hier, lange zuvor bestritten und werde sie fortwährend, d. h. solang es noch nötig scheinen kann, bestreiten, indeß ich die wahre negative Philosophie, die ihrer selbst bewußt in edler Enthaltsamkeit innerhalb ihrer Schranken sich vollendet, für die größte Wohltat erklärt, die dem menschlichen Geiste zunächst wenigstens erteilt werden kann, denn durch eine solche Philosophie ist die Vernunft in das ihr gebührende, in ihr ungeschmälertes Recht eingetreten und eingesetzt, das Wesen, das Ansich der Dinge zu begreifen und aufzustellen. Die Vernunft wird, auf diese Weise beruhigt und in allen ihren gerechten Ansprüchen vollkommen befriedigt, keine Versuchung mehr empfinden, in das Gebiet des Positiven einzubrechen, wie sie dagegen von ihrer Seite des beständigen Ein- und Uebergriffs von Seite des Positiven ein für allemal entledigt ist. Es ist seit Kant keine Philosophie in Deutschland aufgetreten, gegen welche nicht sogleich die Anhänger des Positiven, vorzüglich aber gegen Kant selbst, mit der Anklage des Atheismus aufgetreten sind; aber eine Philosophie, welche aufrichtig und offenherzig sich begnügt, den Begriff Gottes als letzte, höchste und notwendige Vernunftidee aufzustellen, ohne Anspruch darauf zu machen, die Existenz Gottes zu beweisen, ist keiner Gefahr mehr eines solchen Ein- und Uebergriffs des Positiven ausgesetzt, sondern kann und wird sich ruhig in sich selbst vollenden“ [84]).

84) WW II, 3, 80f.

„Es geschieht jetzt noch häufig, daß Halbunterrichtete meinen, ich habe die frühere Philosophie als negative erklärt, um die positive an ihre Stelle zu setzen. Da könnte wohl auch von einer Sinnesänderung die Rede sein. Wenn aber zu einer Sache zwei Elemente, A plus B, erforderlich sind und ich befinde mich zuerst bloß im Besitze des einen, A, so wird dadurch, daß B hinzutritt oder daß ich jetzt nicht mehr bloß A, sondern A plus B besitze, A eigentlich nicht verändert; verhindert nur wird, daß ich glaube, durch A schon besitzen oder erreichen zu können, was erst durch das Hinzukommen von B möglich ist. So verhält es sich mit der negativen und positiven Philosophie. Es ist keine Veränderung, die mit der ersten vorgeht, wenn die zweite ihr hinzugefügt wird, im Gegenteil wird sie dadurch erst in ihr wahres Wesen eingesetzt, daß sie nicht mehr versucht sein kann, über ihre Grenzen auszuschweifen, d. h. selbst positiv zu sein“ [85]).

Diese Ausführungen Schellings lassen ganz deutlich erkennen, daß sein Kampf nur gegen die ihre Grenzen überschreitende negative Philosophie, nicht gegen die negative Philosophie als solche geht. Negative und positive Philosophie gehören beide zum Gesamtorganismus der Philosophie. Erst beide zusammen bilden ein abgeschlossenes Ganzes, während sowohl die negative als auch die positive Philosophie, für sich allein betrachtet, Torso bleibt. Schelling bringt diese Einheit von negativer und positiver Philosophie unmißverständlich zum Ausdruck:

„Ist aber gleich die positive Philosophie eine von der negativen abgesetzte und andere, so ist dem ungeachtet der Zusammenhang, ja die Einheit beider zu behaupten. Die Philosophie ist doch nur eine, nämlich die Philosophie, die sowohl ihren Gegenstand sucht als ihren Gegenstand hat und ihn zur Erkenntnis bringt. Die positive ist es, die auch in der negativen eigentlich ist, nur noch nicht als wirkliche, sondern als erst sich suchende“ [86]).

„Negative Philosophie ist nur philosophia ascendens

---

85) WW II, 3, 41.
86) WW II, I, 564f.

(von unten aufsteigende [87]), von der unmittelbar einzusehen, daß sie nur logische Bedeutung haben könne, positive Philosophie philosophia descendens (von oben herabsteigende). Beide zusammen also vollenden erst den ganzen Kreis der Philosophie, wie man denn auch diese Zweiheit, wenn sie noch weiterer Erklärung oder Erläuterung bedürfte, ganz leicht auf die in den Schulen hergebrachte Einteilung der theoretischen Philosophie in Logik und Metaphysik zurückführen könnte, indem die erste im Grunde nur Logik (Logik des Werdens), alles wahrhaft Metaphysiche aber ganz der andern (der positiven Philosophie) anheimfällt" [88]).

Diese unbedingte Zusammengehörigkeit von positiver und negativer Philosophie wird von Schelling noch einmal an anderer Stelle klar und deutlich ausgesprochen:

„Der Glaube . . . darf also nicht als ein unbegründetes Wissen vorgestellt werden, man müßte vielmehr sagen, er sei das allerbegründetste, weil er allein das hat, worin aller Zweifel besiegt ist, etwas so absolut Positives, daß aller Uebergang zu einem weiteren abgeschnitten ist. Eben darum erhellt aber zugleich, 2. daß man die Wissenschaft nicht mit dem Glauben anfangen kann, wie so viele lehren und predigen. Denn die allen Zweifel aufhebende Gewißheit (und nur diese ist Glauben zu nennen) ist nur das Ende der Wissenschaft. Die Vernunft ist gleich dem Gesetz, der Glaube gleich dem Evangelium. Zuerst das Gesetz und dann das Evangelium. Aber wie der Apostel sagt, daß das Gesetz der Zuchtmeister gewesen auf Christum, so muß die strenge Zucht der Wissenschaft dem Glauben vorausgehen, ob wir gleich erst durch den Glauben, d. h. durch den Besitz der allen Zweifel aufhebenden Gewißheit gerecht, d. h. eigentlich vollendet werden. Der Apostel sagt: alle Schätze der Weisheit sind in Christo verborgen, das heißt aber, sie sind in ihn aufgenommen, in ihm enthalten; also wird er nur begriffen, wenn zugleich alle Schätze der Erkenntnis in ihm begriffen werden" [89]).

---

87) Klammerung von Schelling
88) WW II, III, 151.
89) WW II, IV, 115.

IV. Die beiden Haupttendenzen des Schellingschen Philosophierens.

Vergegenwärtigen wir uns das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchungen, so können wir es folgendermaßen zusammenfassen:

Das Ziel, zu dem Schelling gelangen will, ist die positive Philosophie, d. h. eine Philosophie, die sich nicht in Abstraktionen bewegt, sondern der wahren Wirklichkeit, der Existenz, gerecht wird. Die rationale Philosophie kann diese Aufgabe nicht lösen, da der außerlogische Charakter des Existierens den Rahmen der Logik sprengt und sich jeder Einordnung der Existenz in vernünftige Schemata widersetzt. Zu dieser der rationalen Philosophie nicht erreichbaren Wirklichkeit will aber die positive Philosophie vordringen, sie kann daher nicht vom a priorisch transzendentalen Denken ausgehen, sondern sie nimmt ihren Ausgangspunkt von der lebendigen Wirklichkeit, wie sie sich uns in der Erfahrung darbietet. Diese Wirklichkeit sucht sie im Gegensatz zum rationalen Denken, das die Wirklichkeit durch die ihr artfremden Kategorien des Logischen zu begreifen sucht, aus sich selbst zu interpretieren. Die positive Philosophie faßt die Wirklichkeit in ihrer Quelle — der Erfahrung — und von hier aus sucht sie die einzelnen Seinswirklichkeiten an sich und in ihrem Verhältnis zueinander zu erklären. Nun verhält es sich aber nicht so, daß sich mit der von Schelling geforderten positiven Philosophie die Aufgabe der Philosophie erschöpfte. Ihr zur Seite steht die rationale a priorische, negative Wissenschaft, die im Gegensatz zu jener sich im rein logischen Raume unter Ausschluß alles Wirklichen bewegt. Erst beide zusammen, positive und negative Philosophie ergeben ein Ganzes. Die wahre Philosophie kann weder auf das in der negativen Philosophie seinen Niederschlag findende rationale Denken noch auf die in der positiven Philosophie zum Ausdruck kommende Interpretation der Wirklichkeit aus sich selbst verzichten. Sie kann ihre Aufgabe nur lösen, wenn sie die rationalen und irrationalen Momente der Wirklichkeit in gleicher Weise berückstichtigt und in sich aufnimmt.

Dies Nebeneinander von negativer und positiver Philosophie ist das für das Denken des späten Schelling kennzeichnende Merkmal. Es kann nur aus der Grundstruktur seines Philosophierens heraus verstanden werden. Schellings Denken ist in seiner letzten Epoche von zwei Grundtendenzen beherrscht. Die eine dieser Tendenzen, die ihn zur positiven Philosophie treibt, ist seine Phänomenologie der Existenz als außerlogischen Seins. Die andere, die in seinem Denken nicht minder beherrschend hervortritt und ihn an der rationalen Philosophie festhalten läßt, ist sein Bestreben, trotz der von ihm erkannten Grenzen der Vernunft dennoch zu einer vernünftigen Durchdringung der Wirklichkeit zu gelangen. Schellings Denken hat so ein doppeltes Gesicht. Einerseits wendet es sich in leidenschaftlicher Kritik vom Rationalismus ab, um andererseits doch wieder an ihm festzuhalten. Zwei Linien — eine rationalistische und eine existenzphilosophische — laufen im Schellingschen Denken nebeneinander her. Wir versuchen nun im folgenden noch einmal, diese beiden im Ineinander von negativer und positiver Philosophie sich zeigenden Hauptzüge des Schellingschen Denkens an seiner Stellungnahme zu verschiedenen Problemkreisen zu verdeutlichen.

a) Vernunft und Offenbarung.

Schelling läßt keinen Zweifel darüber, daß der Inhalt der Offenbarung über die menschliche Vernunft hinausgeht. Die Offenbarung wird deutlich von der Vernunft abgesetzt. „Wenn die Offenbarung nichts weiter enthielte als was in der Vernunft ist, so hätte sie gar kein Interesse; ihr einziges Interesse kann gerade nur darin bestehen, etwas zu enthalten, was über die Vernunft hinausgeht, was mehr ist als was die Vernunft enthält . . . ist doch schon alles, was bloß durch Erfahrung zu erkennen ist, ein über die Vernunft Hinausgehendes und kommt doch selbst in der allgemeinen menschlichen Geschichte, ja kommt selbst im Tun und Handeln ausgezeichneter Individuen manches vor, das nicht aus bloßer Vernunft begreiflich ist“ [90]).

90) WW II, III, 142f.

„Enthält das Christentum unter bloßer geschichtlicher und bildlicher Einkleidung nichts Anderes, als was die Philosophie unabhängig von ihm schon hat, so hat die Philosophie nichts an ihm und es ist ihr nur ein Weg und müßte sobald als möglich abgeschafft werden“ [91]).

Schließlich sei hier noch eine durch ihre Anschaulichkeit höchst einprägsame Stelle aus der Freiheitslehre mitgeteilt:

„Mit der Offenbarung sich beschäftigten, um sie nur wieder in Philosophie, d. h. in das, was unabhängig von ihr schon gewußt ist, aufzulösen, wäre ein der Philosophie unwürdiges Treiben, da sie vielmehr immer auf Erweiterung des menschlichen Wissens bedacht sein soll. Kennt man die „Wahrheiten“, für welche viele Theologen die in Christo verborgenen Schätze der Weisheit und Erkenntnis hinzugeben bereit sind, so wird man unwillkürlich an den König erinnert, von dem Sancho Pansa erzählt, der nämlich sein Königreich verkaufte, um sich eine Gänseherde dafür anzuschaffen und mit dieser im Land herumzuziehen“ [92]

Aus den hier angeführten Stellen ist deutlich zu sehen, wie sehr Schelling eine rationalistische Auslegung der Offenbarung widerstrebt. Demgegenüber stehen nun Aeußerungen, die mit derselben Entschiedenheit den Standpunkt vertreten, daß eine klare Vernunfteinsicht von den Gegenständen der Offenbarung möglich sein müsse. „Wir sind der Meinung . . ., daß . . . von den höchsten Begriffen eine klare Vernunfteinsicht möglich sein muß, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können. Ja, wir gehen noch weiter und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll“ [93]).

„Wie es mit dem obersten Richteramt der Vernunft in Glaubenssachen beschaffen sein mag, so wird nie eine

---

91) WW I, X, 401.
92) WW I, X, 401.
93) WW I, VII, 412.

den menschlichen Geist wirklich befriedigende und zur Ruhe bringende Darstellung des Christentums erreicht werden, ehe . . . der Vernunft die Möglichkeit der Verhältnisse einleuchtend gemacht ist, auf denen die christlichen Hauptlehren beruhen. Denn die Vernunft, wenn sie vieles nicht unmittelbar begreift, ist berechtigt zu verlangen, daß ihr alles begreiflich gemacht werde" [94]).

Trotz seiner Abwehrstellung gegen den Rationalismus beharrt also Schelling auf dem Standpunkt, daß die Vernunft in der Lage sei, das Handeln Gottes in der Offenbarung zu begreifen. „In einem Punkt bleibt Schelling auch im Hinblick auf das Problem der Religion seinen Anfängen treu; daß dieses Problem, durch die Philosophie vollkommen aufgelöst, die Tiefe des Göttlichen durch die Vernunft erleuchtet, die Offenbarung durchdrungen, die Persönlichkeit Gottes begriffen werden könne und müsse" [95]).

b) Jacobi und die Theosophie.

Jacobi trifft sich mit Schelling in einem Punkte, in der Lehre von dem außerlogischen Sein des Wirklichen. Auch bei Jacobi werden die Grenzen des Verstandes aufgewiesen. Der Verstand kann nie zum Unbedingten gelangen" [96]). Nur der vom Verstand deutlich geschiedene Glaube vermag zur Erkenntnis dieses Unbedingten zu führen. Dieser hier entstehende Dualismus von Glaube und Wissen wird von Schelling aufs heftigste bekämpft. Zwar lehrt auch er, daß Vernunft und Existenz verschiedenen Dimensionen angehören, zwar bestreitet auch er dem rationalen Denken die Fähigkeit, den wirklichen Gott zu erkennen, die konsequente, zum Dualismus führende Ausbildung des hier auftauchenden Gegensatzes von Vernunft und Wirklichkeit lehnt er aber entschieden ab. So ist er genötigt, einen Zweifrontenkrieg zu führen. Gegenüber Hegel macht er in immer neuen Wendungen geltend, daß

94) WW I, X, 464f.
95) Kuno Fischer, 667f.
96) Eisler Philosophisches Lexikon, Art. „Jacobi".

das rationale Denken seine Schranke an der Wirklichkeit hat und daß rationales Denken, sofern es die ihm hier gezogene Grenze übersieht, zu einem leeren Begriffsmechanismus entarten muß. Gegen Jacobi wendet er demgegenüber ein, daß die Vernunft immer das Fundament der Philosophie bleiben muß, ein Aufgeben der Vernunft ist gleichbedeutend mit Selbstentmannung der Philosophie [97]). Jacobi hat dies Fundament der Vernunft verlassen, dadurch daß er sich ganz auf die Plattform des Glaubens zurückgezogen hat, und von hier aus ergibt sich die Schellingsche Polemik: „Die also, welche Wissen und Glauben trennen, ja entgegensetzen, gehören zu der leider heutzutage ungemein zahlreichen Klasse von Menschen, die selbst nicht wissen, was sie wollen, das Traurigste, was irgendeinem mit Vernunft begabten Wesen begegnen kann" [98]).

Der Fehler, dem Jacobi anheimgefallen ist, ist der, daß sein Denken beim Gegensatz von Vernunft und Offenbarung stehen bleibt, keinen Versuch macht, diesen Dualismus zu überwinden, sondern sich einfach mit der Feststellung begnügt, daß dieser Gegensatz so unversöhnlich sei, daß an seine Ueberwindung nicht gedacht werden könne.

„Wenn man ihm (Jacobi) ein System zuschreiben will, so kann man seine Philosophie nur als eine absolut dualistische ansehen, aber man muß hinzusetzen, sie ist ein völlig unaufgelöster Dualismus. Auf der einen Seite ist Freiheit (das Gesetz Gottes d. V.), auf der andern Notwendigkeit (das Gesetz der Vernunft d. V., aber wie wenn Freiheit ist, dann auch Notwendigkeit oder wenn Notwendigkeit, dann auch Freiheit besteht, und wie die beiden zusammenhangen, darüber ist nach ihm nicht nur nichts zu wissen, sondern sogar nichts zu denken. Jacobi erklärte jenen Gegensatz als einen so unversöhnlichen, daß eine Vereinigung selbst nicht denkbar sei" [99]). Eine solche Philosophie, die nicht über den Dualismus hinausgelangt und der Vernunft in Glaubenssachen jegliches Da-

97) WW I, 7, 357.
98) WW I, X, 184.
99) WW I, X, 181.

seinsrecht abspricht, muß zur Selbstvernichtung des Denkens führen.

„Jede Philosophie, die nicht im Negativen (dem Rationalen d. V.) ihre Grundlage behält und ohne dasselbe, also unmittelbar, das Positive, das Göttliche erreichen will, stirbt zuletzt an unvermeidlicher geistiger Auszehrung“ [100]). Aber nicht allein, daß die Beibehaltung dieses Dualismus eine „geistige Auszehrung“ der Philosophie herbeiführen muß, Schelling bestreitet auch, daß der Dualismus ein Ausdruck wahren Glaubens sein könne. Der „wahre Glaube“ scheut keine Anstrengung zur Ueberwindung dieses Dualismus, er versucht immer wieder, „Vermittlungen“ zu entdecken, die den Glauben auch für die Vernunft einleuchtend machen.

„Es war also ein Widerspruch, wenn Jacobi sich seines Glaubens rühmte und dabei die Hände in den Schoß legte. Der wahre Glaube hätte sich dadurch bewähren müssen, daß keine Anstrengung gescheut würde, um jene Vermittlungen zu entdecken, durch welche das, woran der Glaube glaubt, auch der Vernunft und der strengsten Wissenschaft einleuchtend gemacht wurde“ [101]).

Auf gleicher Ebene liegt die Abgrenzung, die Schelling gegenüber der Theosophie vollzieht. Auch die Theosophie ist ja dadurch bestimmt, daß sie auf Philosophie als Wissenschaft verzichtet und aus dem unmittelbaren Schauen heraus reden will. Damit wird klar, daß Schelling hier eine deutliche Abgrenzung vornehmen mußte. Positive Philosophie und Theosophie sind scharf voneinander zu trennen. Hier Wissenschaft — dort reines „Schauen“. Positive Philosophie und Theosophie ineinssetzen wäre gleichbedeutend mit einer Gleichsetzung von Astronomie und Astrologie, Chemie und Alchemie. Beide — positive Philosophie wie Theosophie — gehen zwar auf dasselbe Ziel (das Erfassen des wirklichen Gottes) hinaus, sind aber nichtsdestoweniger von qualitativem Unterschied. „Habe ich nicht selbst Veranlassung gegeben, die positive Philosophie mit dem Theosophismus in Verbindung zu bringen?

---

100) WW I, X, 176.
101) WW I, X, 183.

Wurde doch erklärt, jene wolle dasselbe, was diese anstrebe; der Unterschied sei nur, daß jene auf wissenschaftlichem Wege, dieser auf unwissenschaftliche Weise und unmethodisch zum Zweck zu kommen suche. So war das Verhältnis allerdings bestimmt worden. Aber mit gleichem Recht könnte dann irgend ein Unwissender die Wissenschaft der Astronomie herabsetzen, denn sie sei an die Stelle der Astrologie, oder die Wissenschaft der Chemie, denn sie sei an die Stelle der Alchemie getreten“ [102]). „Daß die positive Philosophie“, so sagt Schelling an anderer Stelle, „nicht Theosophismus sein könne, dies liegt schon darin, daß sie eben als Philosophie und als Wissenschaft bestimmt worden; indes jener (Böhme) sich selbst nicht Philosoph nennen und auf Wissenschaft verzichtend aus unmittelbarem Schauen reden will“ [103]).

Betrachten wir von hier aus noch einmal zusammenfassend die Stellung Schellings zu Jacobi und der Theosophie, so wird eines deutlich: Die Kritik am rationalen Denken, das meint, die Wirklichkeit erfaßt zu haben, ist allen Dreien gemeinsam. Die Konfliktstoffe ergeben sich aus der Polarität des Schellingschen Denkens. Sein philosophisches Interesse erschöpft sich nicht in der Herausstellung der existential-philosophischen Strukturen der Wirklichkeit, sondern in gleichem Maße drängt es ihn zu einer Philosophie, die dieselbe Wirklichkeit, deren außerlogische Charaktere vorher aufgewiesen wurden, mit der Vernunft zu durchdringen vermag. Von hier aus gerät er in Abwehrstellung gegenüber Jacobi und Böhme genau so wie er andererseits — bedingt durch die Heterogenität der Elemente seines Philosophierens — in Opposition zu Hegel steht.

c) Kant.

Schellings Auseinandersetzung mit Kant vollzieht sich unter dem Blickpunkt der Zusammengehörigkeit von positiver und negativer Philosophie. Kants Verdienst ist, daß

102) WW II, 3, 121.
103) WW II, 3, 125.

in der Kritik der reinen Vernunft zum „ersten Mal die rein rationale Wissenschaft errungen war, in der nichts der Vernunft Fremdes Zutritt hatte“ [104]).

Die Aufgabe der negativen Philosophie ist also dieselbe, die Kant auch der Kritik der reinen Vernunft gestellt hat. Daraus ergibt sich die Stellung, die Schelling der Kantischen Philosophie gegenüber einnimmt. Diese Stellung ist zunächst eine durchaus bejahende. Auch Schellung hat ja die negative Philosophie in sein Philosophieren aufgenommen und somit ergibt sich von hieraus kein Bedenken gegen eine transzendentale Bestimmung des Denkens und seiner Grenzen. Die Einwände, die er — wie er glaubt letzten Endes im Kantschen Sinne — erhebt, betreffen nicht die Kritik der reinen Vernunft als solche, ebensowenig wie er die rationale Philosophie als solche kritisiert; der Einwurf Schellings ist vielmehr der, daß die Kritik der reinen Vernunft unmöglich das Ganze des Philosophierens darstellen könne, d. h. also, daß sie — da ja ihre Aufgabe die der rationalen (negativen) Wissenschaft ist — der Ergänzung durch die positive Philosophie bedürfe.

„Schon bald nachdem die Kantsche Kritik der reinen Vernunft durchgedrungen war, fing man an, von einer kritischen Philosophie zu sprechen. Bald aber fragte man sich, ob denn diese kritische Philosophie alles sei, ob es außer dieser nichts mehr von Philosophie gebe, was mich betrifft, so erlaube ich mir zu bemerken, daß mir bald nach vollendetem Studium der Kantischen Philosophie einleuchtete, daß diese sogenannte kritische Philosophie unmöglich das Ganze, ich zweifelte sogar, ob sie die eigentliche Philosophie sein könne“ [105]). Das Ergebnis der Kritik der reinen Vernunft war in einer Hinsicht ein negatives. Wie auch die negative Philosophie, kam sie zu dem Ergebnis, daß rationales Philosophieren das wirkliche Sein Gottes nicht erkennen könne.

„Dem positiven (Gott nicht der zufällige, sondern notwendige Inhalt der letzten höchsten Vernunft) schloß sich

104) WW II, I, 374f.
105) WW II, 3, 82.

nun aber das negative Resultat an, daß die Vernunft das wirkliche Sein Gottes nicht zu erkennen vermöge, daß Gott eben bloß höchste Idee, eben darum auch immer nur Ende bleiben müsse, das nie zum Anfang, also zum Prinzip einer Wissenschaft werden könne oder, wie er sich ausdrückt, daß diese Idee stets nur von regulativem, nie von konstitutivem Gebrauch sei, d. h. daß die Vernunft zwar notwendig nach ihm hinstrebt, alles in diese höchste Idee fortzuführen sucht — dies liegt eben im Begriffe des regulativen Prinzips —, aber daß sie mit dieser Idee selbst nichts anfangen kann, diese Idee nie zum Anfang eines Wissens machen kann“ [106]).

In dieser Herausstellung des negativen Ergebnisses der Kritik der reinen Vernunft liegt nicht der Fehler Kants, denn auch die negative Philosophie gerät in die Krisis, in der sie erkennt, daß sie Gott nur als Vernunftidee, nicht als lebendiges Sein ergreifen kann. Der Fehler liegt vielmehr darin, daß Kant meinte, daß die rationale Philosophie der einzige Bereich der Vernunft sei, daß die Vernunft sich also bescheiden müsse, die Wirklichkeit Gottes zu erkennen, daß — um in der Terminologie Schellings zu reden — nicht der Schritt von der negativen zur positiven Philosophie vollzogen wurde. „Kant läßt der Vernunft überhaupt nichts als die Wissenschaft, die sich in das reine Was der Dinge einschließt, und seine deutlich ausgesprochene Meinung ist, daß dieser reine Rationalismus das einzige an der Stelle der alten Metaphysik übrig Bleibende sei. Kant dehnt freilich, was er nur von der Vernunft bewiesen hat, auf die Philosophie aus und nimmt stillschweigend an, daß es keine andere als diese rationale Philosophie gebe; das Letzte aber hatte er auf keine Weise gezeigt; es muß also gleich die Frage entstehen, ob denn nun nach Zersetzung der alten Metaphysik das andere positive Element vollkommen vernichtet sei, ob nicht vielmehr, nachdem sich das Negative im reinen Rationalismus niedergeschlagen habe, das Positive nun erst frei und unabhängig von jenem in einer eigenen Wissenschaft gestalten müsse“ [107]).

---

106) WW II, 3, 45f.
107) WW II, 3, 83.

In diesen Ausführungen wird noch einmal vollends deutlich, worum es geht. Wir hatten den Vorwurf Schellings gegen Kant dahin präzisiert, daß er nicht von der negativen zur positiven Philosophie fortschreite. Das könnte zunächst als ein Mißverständnis Kants erscheinen, denn auch Kant bleibt ja nicht bei der Kritik der reinen Vernunft stehen, sondern fügt ihr die Kritik der praktischen Vernunft an. Kant hatte aber eine deutliche Grenzscheide zwischen beiden Gebieten gezogen und gezeigt, daß die Vernunft sich ausschließlich auf das in der ersten Kritik abgezirkelte Gebiet bezöge. Hier liegt der Gegensatz zu Schelling. Schelling will durch eine Verschmelzung von positiver und negativer Philosophie auch die Gebiete, die zunächst außerhalb des Bereichs der Vernunft liegen, in die Vernunft einbeziehen und von hier aus mußte notgedrungen seine Kritik an Kant erfolgen. Trotz dieser Kritik gefällt sich aber Schelling — wie es beinahe schon zur Tradition des Idealismus gehört — in der Rolle des Testamentvollstreckers der Kantschen Philosophie. Seine Philosophie richtet sich nicht im eigentlichen Sinne gegen Kant.

„Wenn Kant am Ende seiner Kritik alles Positive (Dogmatische) von der Vernunft abweist, geschieht ganz dasselbe von Seiten der richtig verstandenen negativen Philosophie, nur darin liegt ihr Unterschied von Kant, daß sie das Positive positiv ausschließt d. h. zugleich es in einer anderen Erkenntnis setzt, was Kant nicht getan hat“ [108]).

„Kant verbietet der Metaphysik die Transzendenz, aber er verbietet sie nur der dogmatischen Vernunft d. h. der Vernunft, die von sich aus durch Schlüsse zur Existenz gelangen will, er verbietet aber nicht (denn daran hat er nicht gedacht, diese Möglichkeit hat sich ihm gar nicht dargestellt), umgekehrt vom bloß also unendlich Existierenden zum Begriff des höchsten Wesens als posterius zu gelangen“ [109]). Wenn also Kant der Vernunft die Transzendenz verbietet, so kann sich dies Verbot — da es nur die

108) WW II, 3, 152.
109) WW II, 3, 170.

dogmatische Vernunft betrifft — nicht auf den Weg beziehen, den die Vernunft in Schellings positiver Philosophie einschlägt, um zu den höchsten Gegenständen zu gelangen. So bleibt Schelling nach seiner Ansicht durchaus in der Kantschen Tradition. Die Krisis, in welche die Philosophie durch Kant hineingeraten ist, kam infolge des durch sie auftauchenden Mißverständnisses, als ob mit der — an sich auch Schellings Beifall findenden — Kritik der reinen Vernunft die Aufgabe der Philosophie erschöpft sei. Durch dies Mißverständnis blieb das Philosophieren in den Prolegomena stecken, ohne zur eigentlichen Sache zu gelangen.

„Es ist meiner entschiedenen Ueberzeugung gemäß, wenn ich ausspreche, daß keine Philosophie bis jetzt an die Sache selbst gekommen d. h. wirkliche Wissenschaft geworden, sondern stets nur in den Präliminarien derselben stecken geblieben ist. Besonders gleicht die deutsche Philosophie der neueren Zeit einer Vorrede ohne Ende, zu der noch immer das Buch vergeblich erwartet wird . .“ [110]). Dieses Buch — die positive Philosophie — will Schelling schreiben, ohne die negative als die dazugehörige Vorrede zu unterschlagen.

d) Empirismus und Rationalismus.

Das Problem von wirklichem Sein und rationaler Wissenschaft wird nochmals aufgerollt in der Diskussion des Verhältnisses von Rationalismus und Empirismus. Sowohl der reine Rationalismus als auch der reine Empirismus sind für sich allein außerstande, eine tragfähige Grundlage für das Gebäude der Philosophie abzugeben. Gegenüber dem reinen Rationalismus werden die uns schon bekannten Argumente ins Feld geführt:

Der Fehler der alten (rationalistischen d. V.) Metaphysik war der, daß sie mit denselben Prämissen und derselben Art zu schließen, wie sie für die sinnliche Welt Geltung hat, auch das Uebersinnliche erreichen wollte.

110) WW II, 3, 178.

Darin beruht die Bedeutung Kants, daß er die Unzulänglichkeit dieses Weges endgültig aufgewiesen hat [111]).

„Nichts trübseliger als das Geschäft der Rationalisten jeder Art, die vernünftig machen wollen, was sich selbst über alle Vernunft gibt. Der kühnste der Apostel, in dem man auch zugleich einen tiefen Dialektiker erkennt, spricht geradezu von der göttlichen Torheit, von der Schwäche Gottes, die übrigens, sagt er, stärker sei und mehr vermöge als die menschliche Weisheit und die menschliche Stärke" [112]).

In diesem Zusammenhang zitiert Schelling auch eine Stelle Hamanns, die deutlichste Kritik am Rationalismus enthält: „Das Samenkorn unserer natürlichen Weisheit muß verwesen, in Unwissenheit vergehen, damit aus diesem Tode, aus diesem Nichts das Leben und Wesen einer höheren Erkenntnis hervorkeime und neugeschaffen werde" [113]).

Aber auch der Empirismus für sich allein vermag nicht zu befriedigenden Ergebnissen zu gelangen. Der Empirismus, den Schelling fordert, ist nicht ein alle rationale Wissenschaft ausschaltender Sensualismus:

„Empirismus wird dabei (in der positiven Philosophie d. V.) nicht, wie ihn die Franzosen und wohl der größte Teil der Deutschen bis jetzt allein verstehen, als Sensualismus und als alles Allgemeine und Notwendige in der menschlichen Erkenntnis leugnendes System, er wird in dem höheren Sinn genommen sein, in welchem man sagen kann, daß der wahre Gott nicht das bloß allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besonderes oder empirisches ist. Ebenso wird dann auch eine Vereinigung beider in einem Sinne, wie sie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen in einem und demselben Begriff, von welchem als gemeinschaftlicher Quelle das höchste Gesetz des Denkens, alle sekundären Denkgesetze und die Prinzipien aller negativen oder sogenannten reinen Vernunftwissenschaft ebensowohl als von der andern Seite der po-

111) WW II, I, 525f.
112) WW II, 4, 24.
113) WW II, I, 525f.

sitive Inhalt der höchsten, allein eigentlich (sensu proprio) so zu nennenden Wissenschaft sich herleitet“ [114]).

„Betrachten wir vorerst noch den Empirismus im Allgemeinen in seinem Verhältnis zu dem reinen Rationalismus, so kann der letztere recht verstanden doch nichts Anderes begehren, als am Ende mit der Wirklichkeit, wie sie in der Erfahrung gegeben ist, zusammenzutreffen; hinwiederum kann selbst der beschränkteste Empirismus kein anderes Ziel seiner Bemühungen zugeben als dieses: in jeder einzelnen Erscheinung Vernunft zu finden . . . diese in den einzelnen Erscheinungen wie im Ganzen der Erscheinung vorauszusetzende Vernunft zu enthüllen und an den Tag zu bringen“ [115]).

Empirismus und Rationalismus gehören also zusammen. Einer bedarf des andern, wenn das Philosophieren nicht in haltlosen, wirklichkeitsfremden Spekulationen auf der einen oder im absoluten Skeptizismus auf der andern Seite enden soll. Vollends deutlich wird diese Wechselbeziehung von rationalem und empirischen Denken in den folgenden Ausführungen Schellings:

„Der Idealismus ist Seele der Philosophie, Realismus ihr Leib, nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der Letzte das Prinzip hergeben, aber er muß Grund und Mittel sein, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt. Fehlt einer Philosophie dieses lebendige Fundament, welches gewöhnlich ein Zeichen ist, daß auch das ideelle Prinzip in ihr nur schwach wirksam war, so verliert sie sich in jene Systeme, deren abgezogene Begriffe von Aseität, Modifikation usw. mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Kontrast stehen. Wo aber das ideelle Prinzip wirklich in hohem Maße kräftig wirkt, aber die versöhnende und vermittelnde Basis nicht finden kann, da erzeugt es einen trüben und wilden Enthusiasmus, der in Selbstzerfleischung oder wie bei den Priestern der phrygischen Göttin in Selbtentmannung ausbricht, welche in der Philosophie durch das Aufgeben der Vernunft und Wissen-

114) WW I, X, 216.
115) WW II, 3, 109.

schaft vollbracht wird“ [116]). Auch hier werden wieder die beiden Grundtendenzen Schellingschen Denkens deutlich sichtbar. Sein Interesse am Sein als außerlogischer Wirklichkeit drängt ihn zum Empirismus, während er gleichzeitig am Rationalismus festhält, wie es der andern Komponente seines Denkens entspricht, dem Bemühen, trotz aller außervernünftigen Charaktere der Wirklichkeit zu ihrer vernünftigen Durchdringung zu gelangen. Aus diesem Grunde konnte Schelling weder Empirist noch Rationalist werden, genau so wenig wie er sich Jacobi einerseits oder Hegel andererseits anschließen konnte. Hier wie dort ist sein Bemühen, keine seiner Grundtendenzen zu opfern und den Abgrund, der zwischen beiden klafft, überall wo er zu Tage tritt, zu überbrücken. Nur aus dieser Haltung heraus kann seine eigentümliche Zwischenstellung in den uns im Vorigen beschäftigenden Problemkreisen verstanden werden.

Versuchen wir nun, die hier sich zeigenden Perspektiven für das eigentliche Thema unserer Untersuchung fruchtbar zu machen.

V. Das Verhältnis von Vernunft und Existenz und seine Problematik.

Unsere bisherigen Ausführungen lassen deutlich erkennen, welches das bei einer Diskussion des Verhältnisses von Vernunft und Existenz, so wie es von Schelling gezeichnet wird, auftauchende Problem ist.

Der eigentliche Kern des Schellingschen Denkens in seiner Spätperiode — so hatten wir zu zeigen versucht — ist seine Lehre vom außerlogischen Charakter der Existenz. Existenz — sowohl menschliche als göttliche — ist in ihren letzten Gründen dunkel und rätselhaft. Existenz entzieht sich jedem Zugriff der Vernunft, sie ist mehr, als sich mit reiner Vernunft einsehen läßt. In der Existenz ist die für alles rationale Denken unüberschreitbare Schranke aufgerichtet.

Demgegenüber steht das andere Motiv Schellingschen

116) WW I, VII, 356f.

Philosophierens. Das Denken muß die Wirklichkeit in sich aufnehmen; die Religion muß durch die Philosophie aufgelöst, „die Tiefe des Göttlichen muß durch die Vernunft erleuchtet werden".

Das Schellingsche Denken bleibt so in sich zerspalten. Die von Schelling gegebene Phänomenologie der Existenz stellt jegliches rationale Philosophieren in Frage, während umgekehrt sein Bemühen um eine rationale Durchdringung der Wirklichkeit eine ständige Infragestellung der von ihm aufgewiesenen außerlogischen Strukturen der Existenz darstellt. Schelling selbst glaubte allerdings den hier klaffenden Gegensatz durch seine Synthese von negativer und positiver Philosophie überwunden zu haben. Durch diese Synthese sollte sowohl dem rationalen Element seines Philosophierens als auch der Existenz als außerlogischem Sein Genüge getan werden. Durch die negative Philosophie, die sich als streng apriorische Vernunftwissenschaft ausgibt, sollten die berechtigten Forderungen der Vernunft befriedigt werden, während umgekehrt durch die positive Philosophie, die die Gegenstände der Erfahrung aus sich selbst zu interpretieren bestrebt ist, dem außerlogischen Charakter der Existenz Rechnung getragen werden sollte. So sollten in der Synthese von positiver und negativer Philosophie beide, Vernunft und Existenz in die ihnen zukommenden Rechte eingesetzt werden, ohne daß die eine von der anderen vergewaltigt würde.

Stellt nun die von Schelling angestrebte Synthese eine tatsächliche Ueberwindung der Gegensätze und damit eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Existenz dar?

Um zu einer Beantwortung dieser Frage zu gelangen, müssen wir uns noch einmal verdeutlichen, auf welchem Wege Schelling zur Harmonisierung von positiver und negativer Philosophie und damit von Vernunft und Existenz zu gelangen sucht. Schelling geht von der negativen Philosophie aus. Die negative Philosophie ist rein apriorische Wissenschaft, in der die Vernunft zugleich Gegenstand und Mittel der Erkenntnis ist. Ihre Deduktionen haben absolute logische Notwendigkeit. Damit ist aber gleichzeitig ihre

Grenze festgesetzt. Logische Notwendigkeit ist nicht empirischer Notwendigkeit gleichzusetzen. Mit andern Worten: die negative Philosophie erarbeitet in Bezug auf die Logik notwendige, in Bezug auf die empirische Wirklichkeit jedoch lediglich mögliche Verhältnisse des Seins. Ob den von ihr herausgestellten Seinsstrukturen auch empirische Realität zukommt, darüber vermag sie nichts auszusagen. Hier setzt die Aufgabe der zweiten (positiven) Philosophie ein. Sie untersucht die einzelnen Gegebenheiten der empirischen Wirklichkeit, setzt sie in Beziehung zueinander und gelangt dann durch die Erfahrung zu einer Bestätigung der Zusammenhänge, die die erste Philosophie als logische Notwendigkeiten herausgestellt hat. Das hier geschilderte Verfahren zeigt sich deutlich an der Behandlung, die die Gottesfrage durch Schelling erfährt. Die negative Philosophie gelangt zu Gott als oberster Vernunftidee und hat damit die logische Notwendigkeit Gottes entwickelt. Logische Notwendigkeit ist aber nicht wirklichem Dasein gleichzusetzen, und somit ist die Aufgabe der positiven Philosophie, die Gegenstände der Erfahrung unter dem Aspekt der von der negativen Philosophie überlieferten Gottesidee zu betrachten, sie in Beziehung zu dieser Gottesidee zu setzen und durch den Nachweis dieser Beziehung den Beweis Gottes als eines tatsächlich existenten zu führen. — Um das hier geschilderte Verhältnis von positiver und negativer Philosophie vollends deutlich zu machen, müssen wir uns noch mit der Schellingschen Potenzenlehre befassen. Diese Potenzenlehre Schellings ist in den einschlägigen Werken ausführlich behandelt worden [117]), so daß wir uns hier auf ein kurzes Referat beschränken können [118]).

117) Vgl. dazu die entsprechenden Abschnitte bei Kuno Fischer: Schelling; Konstantin Frantz: Schellings positive Philosophie; Karl Groos: Schellings negative Philosophie.

118) Im einzelnen finden sich Ausführungen über die Potenzen an folgenden Stellen der Schellingschen Philosophie der Mythologie und Offenbarung:

Band I:
XII. Vorlesung S. 286—294;
XIII. Vorlesung S. 302—04; 317—19.
XIV. Vorlesung S. 335 ff.
XVI. Vorlesung S. 380.
XVIII. Vorlesung S. 383; 393—402.

Die rationale Philosophie gipfelt in ihrer Gottesidee als dem Ideal der Vernunft. Diese Idee Gottes besagt, daß Gott ein Einzelwesen oder Individuum ausmacht, welches den Stoff, die Materie oder die Möglichkeit alles Seins in sich enthält. Diese Möglichkeiten, die Schelling auch im Anschluß an Aristoteles als δυνάμεις bezeichnet, sind die Potenzen. Es gibt nach Schelling deren drei. Die erste Potenz ist noch kein Sein, sondern erst der Drang und die Möglichkeit zum Sein, sie wird von Schelling deshalb als negativ (—A; A ist das von Schelling gewählte Zeichen für die Potenzen) bezeichnet. Die zweite Potenz ist die Ueberwindung der ersten und als solche positiv (+A). Die dritte Potenz ist die Vereinigung der beiden ersten, sie wird daher von Schelling mit $\pm$ A bezeichnet. Die erste Potenz wird von Schelling auch, da sie nur die Möglichkeit zum Sein enthält, als das „Sein können" bezeichnet. Die zweite Potenz, da sie in das Sein eingetreten ist, als das „Sein müssen" und die dritte Potenz, da sie die Vereinigung der beiden ersten zum Zweck hat, als das „Sein sollen". Mit anderen Worten verdeutlicht Schelling noch einmal das, was die Potenzen darstellen, als das „In sich sein", das „Außer sich sein" und das „Bei sich sein". Die erste Potenz ist das „In sich sein", weil sie noch nicht aus sich herausgetreten ist, sie ruht noch in sich selbst; sie ist noch nicht das Sein, sondern erst der Hunger, der Drang nach dem Sein. Die zweite Potenz ist das „Außer sich sein". Sie tritt aus dem „In sich sein" heraus, das sie dadurch überwindet und aufhebt. Die dritte Potenz endlich ist das „Bei sich sein", weil sie beides, „In sich sein" und „Außer sich sein" in sich vereinigt und daher das sich selbst Besitzende und seiner selbst Mächtige ist. Diese drei Potenzen, die Schelling in der negativen Philosophie als die Modi des Seins, als die Möglichkeiten der Verwirklichung des als höchster Vernunftidee begriffenen Gottes entwickelt, kehren nun in der positiven Philosophie wieder. Die positive Philosophie untersucht die Zusammen-

---

Bd. II: II. u. III. Vorl. S. 24—65.
Bd. III: X.—XII. Vorl. S. 199—239.
Wir halten uns im folgenden an die von Fischer gegebene Darstellung.

hänge der in der empirischen Erfahrung gegebenen Tatsachen der Offenbarung und erkennt darin die Wirksamkeit der in der negativen Philosophie herausgestellten Potenzen. Die Offenbarung redet von Gott als dem dreieinigen Gott. Diese Lehre von der Dreieinigkeit ist nichts Anderes als die durch die Offenbarung — also empirisch — bestätigte Lehre von den drei Potenzen des Seins.

„Die Dreieinigkeitsidee geht . . . durch drei Momente hindurch, sie muß von der Tautusie, wo eigentlich nur der Vater die dominierende Usia — wo alles in dem Vater beschlossen ist —, sie muß von der Tautusie durch die Heterusie, welche während der Spannung bis zur endlichen Versöhnung dauert, zur Homusie hindurchgehen, welche aber erst das letzte Moment ist, das ohne die beiden vorangegangenen gar nicht verständlich ist, das Athanasius nur gleichsam als Kanon aufstellen konnte, ohne daß sich der Gedanke wirklich hätte vollziehen lassen, da es an der hier gezeigten Entwicklung (der Potenzlehre! d. V.) fehlte“ [119]). Die Tautusie ist das „In sich sein“ Gottes. In der Offenbarung in Christus tritt Gott aus sich heraus. Es entsteht die Spannung der beiden ersten Potenzen des „In sich sein“ und des „Außer sich sein“. Die Versöhnung dieser Spannung, die Homusie, ist die Ueberwindung der beiden ersten Potenzen in der dritten, dem „Bei sich sein“. Gott kehrt im Geist, nachdem er in Christus außer sich getreten, wieder zu sich selbst zurück. In der Potenzenlehre ist also nach Schelling eine — in der bisherigen Geschichte der Theologie noch nie vorhandene — Möglichkeit gegeben, die Möglichkeit, an den drei Personen der Gottheit festzuhalten, ohne deshalb in einen Polytheismus zu verfallen. Die Potenzenlehre lehrt, daß der eine und derselbe Gott sich in drei voneinander verschiedenen Potenzen verwirklicht, und so bietet sich in der Aufspaltung des göttlichen Seins in die Potenzen die einzige Möglichkeit, die in der Dreieinigkeit zu Tage tretende Einheit und Verschiedenheit der göttlichen Personen zu interpretieren.

„Nichts hat in der kirchlichen Lehre größere Schwierigkeit gemacht, als für den reellen Unterschied zwischen Vater und Sohn einen Ausdruck zu finden, der den Ueber-

119) WW II, IV, 54.

gang in eine bloß nominale Einheit verhindert, ohne von der andern Seite die Ansicht dem Polytheismus zu nähern. Der Grund dieser Schwierigkeit liegt darin, daß die herkömmliche Entwicklung nichts weiß von einem außergöttlichen Sein des Sohnes und des Geistes (wie es durch ihre Selbständigkeit gegenüber der ersten Potenz (Gott-Vater) zutage tritt, d. V.). Eben diese substantielle Differenz vermittelt, daß nachher in der Einheit (die nun auch nicht mehr bloß die wiederhergestellte erste Einheit ist) die drei nicht nur voneinander unterschieden werden, sondern als wirklich selbständige Persönlichkeiten gedacht werden können" [120]).

So gibt die Potenzenlehre der negativen Philosopnhie der positiven das Material zur Erklärung eines ihrer wichtigsten Gegenstände, der Dreieinigkeitslehre. Darüber hinaus wird aber auch die Kirchengeschichte als Wirkungsfeld der Potenzen betrachtet. Den drei Potenzen entsprechen drei Perioden der Kirchengeschichte, die von Schelling als die petrinische — das Zeitalter des Katholizismus und der Herrschaft der ersten Potenz —, die paulinische — das Zeitalter des Protestantismus und der Herrschaft der zweiten Potenz — und die johanneische — das jetzt anbrechende Zeitalter der Herrschaft des Gesetzes als der dritten Potenz — bezeichnet werden.

Betrachten wir nun abschließend die Potenzenlehre und ihre Verwertung in der positiven Philosophie, so bietet sich hier ein neuer Beleg für das, was wir schon am Beispiel Gottes über das Verhältnis von positiver und negativer Philosophie gezeigt hatten. Auch mit der Potenzenlehre verhält es sich so, daß sie von der negativen Philosophie als logische Notwendigkeit erarbeitet wird. Diese logische Notwendigkeit ist zwar noch nicht empirischer Realität gleichzusetzen, durch den Fortgang der positiven Philosophie erweist sich aber die tatsächliche Existenz des von der negativen als logisch notwendig Erkannten.

Die Harmonie von positiver und negativer Philosophie liegt somit darin, daß die positive Philosophie auf empirischem Wege den Beweis für die Richtigkeit des von der

120) WW II, IV, 67.

negativen apriorisch Erkannten bringt. Die Vernunft erweist sich so in der Lage, apriorisch Verhältnisse wirklichen Seins zu begreifen. Wird Schelling aber damit dem außerlogischen Charakter der Existenz gerecht? Die Existenz besitzt außerlogischen Charakter — das kann doch nur heißen, daß jedes transzendentale Denken sich bescheiden muß, die Existenz zu ergreifen. Diese Grundforderung, die ein vom außerlogischen Sein des Wirklichen ausgehender Existenzbegriff an das Philosophieren stellt, wird aber von der negativen Philosophie außer acht gelassen. Denn in ihren beiden Kernstücken — der Gottesidee und der Potenzenlehre — begreift sie, wie sich durch die positive Philosophie bestätigt, apriorisch Strukturen wirklichen Seins. Denn Gott und die Potenzen bleiben ja nicht reine Möglichkeiten, sondern sie sind Wirklichkeiten der uns — in der Offenbarung — zugänglichen Erfahrung. Die Einschränkung, die Schelling macht, daß die von der negativen Philosophie begriffenen Seinsstrukturen noch der Bestätigung durch die Erfahrung bedürfen, ehe sie als existent gesetzt werden können, darf hier nicht das Grundproblem verdecken. Die für unser Problem entscheidende Frage ist die, ob die Vernunft aus eigenen Kräften die Wirklichkeit begreifen kann oder nicht.

Hält man am außerlogischen Charakter des Existierens fest, so kann die Antwort hier nur negativ ausfallen. Durch die Interpretation der Existenz als außerlogischen Seins treffen wir ihre Bestimmung als außerhalb des Raumes der Logik und damit außerhalb des Geltungsbereichs der für das vernünftige Denken geltenden Gesetze liegend. Schellings Antwort ist aber im positiven Sinne gehalten — die negative Philosophie begreift apriorisch Grundkräfte des Seins und damit gerät Schelling notgedrungen in Konflikte mit der von ihm gegebenen Phänomenologie der Existenz, die sich jedem Rationalismus widersetzt. Er gelangt also nicht zu einer Ueberwindung der Gegensätze und damit zu einer befriedigenden Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Existenz. Es bleibt der Widerspruch zwischen seiner Lehre von der Existenz einerseits und seinem rationalistischen Vernunftbegriff anderseits. Schelling weist mit aller Schärfe auf den außer-

logischen Charakter des Existierens hin, aber er steht doch zu stark in der idealistischen Tradition, um die sich aus seinem Existenzbegriff ergebenden Konsequenzen zu ziehen und die Brücken zur transzendentalen Philosophie abzubrechen. Der Schatten Fichtes lastet doch noch zu stark auf ihm, und so beginnt er als Existenzphilosoph, um am Ende seines Systems doch wieder im Idealismus und damit gleichzeitig in Widersprüchen zu enden. Er hat die im Verhältnis von Vernunft und Existenz liegende Problematik richtig erkannt, ohne aber das Problem einer Lösung nach der einen oder anderen Seite hin zuzuführen. Er wollte beides festhalten, einen rationalen Vernunftbegriff und einen irrationalen Existenzbegriff, und wurde so weder dem einen noch dem anderen gerecht. Sein Rationalismus wird durch seine Existenzlehre beeinträchtigt und umgekehrt. Das Verhältnis von Vernunft und Existenz bleibt also weiterhin ein Problem. Was Schelling überliefert, ist keine Lösung dieses Problems, sondern vielmehr eine Aufgabe für die kommende Generation, die Aufgabe, die Entwicklung weiter zu treiben und einen Weg aus dem Dickicht der sich hier offenbarenden Problematik zu suchen. Es ist die Aufgabe, der sich Kierkegaard unterzog, der hier versuchte, den Weg zu einer Lösung zu finden, die abseits aller Kompromisse die Grundlage für ein neues existentielles Philosophieren bilden könnte.

Literatur.

Kierkegaard, Sören: Gesammelte Werke. Ausgabe von Gottsched und Schrempf. Jena 1911 ff.

— Die Tagebücher. Hg. von Th. Haecker. Innsbruck 1923.

Schelling: Gesammelte Werke. Stuttgart 1856 ff.

Bohlin, Torsten: Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang. Gütersloh 1927.

— Sören Kierkegaards Leben und Werden. Gütersloh 1925.

Buchberger: Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg 1930 ff.

Dekker, Gerbrand: Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung. München 1930.

Dempf, Alois: Kierkegaards Folgen. Leipzig 1935.

Diem, Hermann: Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard. München 1929.

Falckenberg, Richard: Geschichte der neueren Philosophie. [2] Berlin und Leipzig 1927.

Fischer, Kuno: Schellings Leben, Werke und Lehre. [2] Heidelberg 1899.

Frantz, Konstantin: Schellings positive Philosophie. Köthen 1879 ff.

Geismar, Eduard: Sören Kierkegaard. Gütersloh 1925.

Gilg, Arnold: Sören Kierkegaard, München 1926.

Groos, Karl: Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie. Heidelberg 1889.

Haecker, Theodor: Sören Kierkegaard und die Phiosophie der Innerlichkeit. München 1913.

Haym, Rudolf: Die romantische Schule. [2] Berlin 1906.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Halle 1929.

Hirsch, Emanuel: Kierkegaard-Studien. Gütersloh 1930 f.

— Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gütersloh 1926.

Jaspers, Karl: Vernunft und Existenz. Groningen-Batavia 1935.

— Existenzphilosophie. Berlin-Leipzig 1938.

— Philosophie. Berlin 1932.

— Psychologie der Weltanschauungen. Berlin 1919.

Knittermeyer, Heinr.: Schelling und die romantische Schule. München 1929.

Koehler, E.: Schellings Wendung zum Theismus. Leipzig 1932.

Nießer, Elisab.: Der anthropologische Geistbegriff bei Sören Kierkegaard. Bonner Diss. 1939

Plitt, Gl.: Aus Schellings Leben in Briefen. Leipzig 1869 f.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen 1926.

Rothacker, Erich: Einleitung in die Geisteswissenschaften. 2. Aufl. Tübingen 1930.

— Die Schichten der Persönlichkeit. Leipzig 1938.

Ruttenbeck, W.: Sören Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk. Berlin-Frankfurt 1929.

Tillich, Paul: Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie. Breslauer Diss. 1910.

Windelband-Heimsoeth: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen 1935.

Ueberweg, Friedr.: Grundriß der Geschichte der Philosophie. [12] Berlin 1926 ff.

Lebenslauf.

Ich wurde am 16. 1. 1912 als Sohn des Pfarrers Adolf Hohberg zu Brumath im Elsaß geboren. Ich bin evangelischer Konfession. Ich besuchte die Oberrealschule zu Recklinghausen in Westfalen, an der ich Ostern 1930 meine Reifeprüfung ablegte. Ich studierte darauf Musikwissenschaft, Theologie und Philosophie an den Universitäten Berlin, Münster, Marburg, Göttingen, Heidelberg und Bonn. Im Herbst 1936 legte ich die erste Theologische Prüfung ab. Anschließend war ich als Vikar im evangelischen Kirchendienst tätig. Im Herbst 1938 wandte ich mich erneut philosophischen Studien zu.

Meinem Lehrer, Prof. Dr. Rothacker, dem ich die Anregung zu vorliegender Arbeit verdanke, möchte ich an dieser Stelle herzlichen Dank für reiche wissenschaftliche und menschliche Förderung aussprechen.

Tag der mündlichen Prüfung 18. IX. 1939.